T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI TEFSİR BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

# KUR'AN'DA HZ. MUSA'NIN ÜÇ ASA MUCİZESİ ÖRNEĞİNDE TEFSİR KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

HÜSEYİN YAKAR

2502140306

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. BİLAL GÖKKIR

İSTANBUL-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**DOKTORA**
**TEZ ONAYI**



**ÖĞRENCİNİN;**

| | | | |
|---|---|---|---|
| **Adı ve Soyadı** | : HÜSEYİN YAKAR | **Numarası** | : 2502140306 |
| **Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı** | : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ | **Danışmanı** | : PROF. DR. BİLAL GÖKKIR |
| **Tez Savunma Tarihi** | : 25.04.2019 | **Saati** | : 10:00 |
| **Tez Başlığı** | : "KUR'AN'DA HZ. MUSA'NIN ÜÇ ASA MUCİZESİ ÖRNEĞİNDE TEFSİR KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ" | | |

**TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.**

| JÜRİ ÜYESİ | İMZA | KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME) |
|---|---|---|
| 1- PROF. DR. BİLAL GÖKKIR | B. Gökkır | Kabul |
| 2- PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ | [signature] | Kabul |
| 3- PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ | [signature] | Kabul |
| 4- PROF. DR. MURAT SÜLÜN | (GELMEDİ) | |
| 5- PROF. DR. MUSTAFA ÖZEL | [signature] | Kabul |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ | İMZA | KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME) |
|---|---|---|
| 1- PROF. DR. ÖMER ÇELİK | [signature] | Kabul |
| 2- DOÇ. DR. ÜYESİ ŞEVKET KOTAN | | |

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

# ÖZ

## Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Üç Asa Mucizesi Örneğinde Tefsîr Kaynaklarının Değerlendirilmesi

**Hüseyin YAKAR**

Bu çalışmamızda "Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi, denizin asayla yarılması ve asanın vurulmasıyla taştan su fışkırması" mucizelerini aktaran ayetler üzerinden müfessirlerin paradigmaları ve ortaya koydukları tipolojik yaklaşımlar ele alınmıştır. Konumuz üç bölümde incelenmiştir: "Olay Örgüsü Çerçevesinde Asa Mucizeleri, Klasik Yaklaşım Çerçevesinde Asa Mucizeleri ve Modern Döneme Özgü Yaklaşım Çerçevesinde Asa Mucizeleri". İlgili konular ele alınırken hem müfessirlerin zihin sistematiği hem de Kur'ân'ın farklı yaklaşımları harekete geçiren üslubu dikkate alınmıştır. Böylece söz konusu ayetlerin ve mucizelerin farklı yorumlanmasında etkili olan âmiller hem yaklaşım hem de metin eksenli olarak ortaya konulmuştur. Farklı yorumların ortaya konulmasında *rivâyi*, *dirâyî* ve *işârî* gibi, tefsîrlerin literatürde yaygın kabul görmüş vasıfları üzerinden hareket edilmekle birlikte söylemler merkeze alınmıştır. Diğer bir ifadeyle müfessirlerin yaklaşımları, temelde söylem analizi üzerinden tasnif edilmiştir. Tipolojik açıdan olay örgüsünde dört insan tipi bulunmaktadır. Bunlar Hz. Mûsâ, Firavun, sihirbazlar ve İsrâiloğulları'dır. Müfessirlerin, bu tipler üzerine yaptıkları ve bir kısmı kendi zihin yapılarından kaynaklanan tahlilleri, çalışmamızın temel inceleme alanlarından birini oluşturmaktadır. Netice olarak tefsîr ameliyesinin, müfessirin kendi paradigmasından azade olmadığını söylemek mümkündür. Müfessirlerin, algılarına hitap eden verileri kendi potasında eritmeye eğilimli bir zihin yapısıyla hareket ettikleri düşünüldüğünde Kur'ân'ın anlamına objektif bir zeminde ulaşılmasının güçlüğü ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsîr, Mûsâ, Beni İsrâil, Firavun, asa mucizesi, denizin yarılması.

# ABSTRACT

## Evaluating the Exegesis Resources on Exemplification of Moses' Three Rod Miracles Narrated in Quran.

**Hüseyin YAKAR**

In this study is evaluated the paradigmes of the exegetes and typologic approaches produced by them, through the verses which are narrating miracles of "turning the Moses' rod into a serpent, parting of the sea by the rod and gushing out water from the rock by using the rod". Our subject is sorted out on four sections: The Three rod miracles within the scope of story arc, The three rod miracles within the scope of classical approach, The three rod miracles within the scope of approaches peculiar to modern period. In viewing the process of the aforesaid subjects, exegetes' mind systematics and turn of Quran phrace which arouses the different paradigmes, are taken into consideration. In this way, the factors being effective on differently-commenting process over the aforesaid miracles and verses is introduced both paradigm and text-centric. Introducing the different comments, the labels of the exegesises as *dirâyî*, *rivâyî* and *ishari* which are broadly accepted, are moved through. But the discourses presented by the exegetes had a central role. In other words the approaches of the exegetes are basically sorted out through discourse analysis. There are four human types in the story arc in terms of typology. These are Moses, Pharaoh, Israelites and sorcerers. The analysis produced by the exegetes for these types which part of them are originated from the paradigm is one of the basic research fields in our study. We could say in conclusion that the exegesis process isn't beyond of the exegete's own paradigm grasp. When it is considered that the exegete abides by the power of a paradigm which is inclined to melt the coming data to its perception in its own pot the difficulty of acheiving the message of the Quran on an objective ground comes out.

Key Words: Exegesis, Moses, Israelites, Pharaoh, rod-miracle, parting of the sea.

# ÖN SÖZ

Zaman ve zeminüstü mesajı hedefleyen hitap ve metinlerin anlatım özellikleri söz konusu amaç doğrultusunda şekillenmektedir. Bu hedefe dönük olarak söz konusu hitap ve metinlerde temsîlî anlatımlara ve mecaz anlamlara yer verildiği görülmektedir. Kur'ân'ın da sözü edilen hedefi yüklenmiş hitap ve metinlerin özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu amaçla Kur'ân'da şiirsel bir üslupla temsîlî anlatımlara ve mecaz anlamlara başvurulmuş, bu durum da özellikle müteşâbih ayetlerde lafızlardan anlam ve mesaja geçişteki şeffaf yapıyı ortadan kaldırmıştır. Sözü edilen durum, ilahi kelamdaki mesajın anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi metne kattığı esneklik sebebiyle ifadelerin prizmatik bir yapıya dönüştürülmesinin de kapısını aralamıştır. Kur'ân'ın, sonsuz olan Allah'ın kelam sıfatının bir ürünü olması ve dolayısıyla sonsuz anlamları bünyesinde barındırdığının düşünülmesi de ilahi kelamın anlam ve mesajlarına esnek yaklaşılmasının bir başka gerekçesi durumundadır. Söz konusu anlayışla ayetler, üzerine beyaz ışık düşürülen ve çeşitli renklerde ışık spektrumu elde edilen bir prizmaya dönüştürülmüş ve ayetler üzerinden sonsuz renk ve tonda anlamlar elde edilmiştir. Kur'ân'ın farklı anlam ve mesajlara göz kırpan mahiyet ve üslubunun dışında, her müfessirin belli bir zihniyetin hâkim olduğu döneme doğması, zihin yapısının farklı kıvrımlara sahip olması tefsîr ameliyesinin, mesaj ve anlam bağlamında farklı noktalara ulaşmasında etkili olmuştur. Böylece ideolojiler, yaşantı ve tecrübelerle farklı noktaları işlevselleşmiş bir beyin yapısına göre hareket eden müfessirler, ayetler üzerinden farklı anlamlara uzanmışlardır.

Tefsîr kaynaklarımızda konumuzla ilgili ayetlerin farklı yorumlanmasında Kur'ân'ın mahiyet ve üslubuna dair özelliklerin, müfessirlerin sahip oldukları zihniyete kıyasla tâlî bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Zira her müfessir/insan, algılarına hitap eden verileri, zihniyetinin etkisi altında anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" başta olmak üzere tefsîr metotlarının tamamen objektif bir zeminde yürüdüğünü söylemek güçtür.

Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi, denizi yarması ve taşa vurulduğunda suyun fışkırması mucizelerini ele aldığımız bu çalışmamızda, müfessirlerin ilgili mucizelere yaklaşırken nasıl bir zihin sistematiğiyle hareket

ettikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında bir kısmı müfessirlerin zihniyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan ve belli söylemler çerçevesinde ifadesini bulan tipolojik yaklaşımlar da tezimizde ele alınmıştır. Bu kapsamda Hz. Mûsâ, Firavun, sihirbazlar ve Beni İsrâil gibi olay örgüsünde yer alan kişilerin, müfessirler tarafından mucizeye ve kevnî yasalara bakış çerçevesinde nasıl sunulduğu hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca farklı peygamber algılarına bağlı olarak müfessirler tarafından Hz. Mûsâ özelinde ortaya konulan peygamber tipolojilerine de çalışmamızda yer verilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinde ve tezin yazımı aşamasında maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, öneri ve tavsiyeleriyle teze yön veren değerli hocam Prof. Dr. Bilal Gökkır'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca tezin yazımı aşamasında manevi desteğini esirgemeyen eşim Elif Yakar'a ve tezi baştan sona okuyup değerlendiren ağabeyim Fatih Yakar ve babam Mehmet Yakar'a teşekkür ederim.

# İÇİNDEKİLER



## BİRİNCİ BÖLÜM

## OLAY ÖRGÜSÜ ÇERÇEVESİNDE ASA MUCİZELERİ

# İKİNCİ BÖLÜM

# KLASİK YAKLAŞIM ÇERÇEVESİNDE ÜÇ ASA MUCİZESİ

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# MODERN DÖNEME ÖZGÜ YAKLAŞIMLAR ÇERÇEVESİNDE ÜÇ ASA MUCİZESİ

# KISALTMALAR

b.  : Bin (oğlu, oğul)

bkz. :Bakınız

bs.: Baskı, basım

C.: Cilt

çev.  : Çeviren

Ç.Ü: Çukurova Üniversitesi

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

H: Hicri

Hz.  : Hazreti

s.  : Sayfa

thk.  : Tahkik eden

v.d. : Ve devamı

# GİRİŞ

Bu başlık altında tezin konusu, kapsadığı mucizeler, incelemeye tabi tutulan temel ayetler ve tezin sınırları üzerinde durulacaktır. Ayrıca çalışmanın hangi sorunlar üzerinden hareket ettiği, hangi amaç ve hedef doğrultusunda şekillendiğine değinilecektir. Yöntem başlığı altında paradigma kavramı üzerinde durulacak ve tezde benimsenen metot hakkında bilgi verilecektir. Literatür incelemesi kısmında ise tezde kullanılan kaynaklar tasnifli biçimde sunulacak, konumuzla ilgili yazılan eserler hakkında bilgi verilecektir.

## Tezin Konusu, Kapsamı ve Sınırları

"Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Üç Asa Mucizesi Örneğinde Tefsîr Kaynaklarının Değerlendirilmesi" başlıklı çalışmamızda Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi, asasıyla denizin yarılması ve taştan suyun fışkırması mucizelerini aktaran ayetler üç bölüm halinde incelenmiştir. Bu çerçevede ilgili ayetler üzerinden tefsîr kaynakları ve dolayısıyla müfessirler, zihin yapıları ve buna bağlı olarak oluşturdukları tipler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Diğer iki olaydan farklı olarak asa-yılan dönüşümü "ilahi huzurdaki asa-yılan dönüşümü" ve "Firavun ile çevresinin yanında gerçekleşen asa-yılan mucizesi" olmak üzere iki alt başlıkta incelenmiştir.

Konumuzla ilgili olarak tefsîr kaynaklarında incelemeye tabi tutulan temel ayetler şunlardır: Birinci asa-yılan dönüşümü ilgili olarak Tâhâ (10-23), Neml (7-11) ve Kasas (29-31) surelerindeki ayetler, ikinci asa-yılan mucizesiyle ilgili A'râf (103-110) ve Şu'arâ (18-35) surelerindeki ayetler, üçüncü asa-yılan mucizesiyle ilgili olarak da A'râf (113-123) ve Tâhâ (56-71) surelerindeki ayetler, konuyu asa bağlamında aktarmalarına binaen temel ayetler olarak alınmıştır. Denizin yarılması mucizesiyle ilgili olarak Bakara (50), Tâhâ (77-79) ve Şu'arâ (52-66) surelerindeki ayetler, asa-taş olayı ile ilgili de Bakara (60) ve A'râf (160) surelerindeki ayetler tetkik edilmiştir. Sözü edilen ayetler, öncelikle asa ve söz konusu mucizenin birlikte zikredilmesi kıstasına göre tercih edilmiştir. Diğer bir ifadeyle çalışmada asa-yılan, asa-deniz ve asa-taş kavramlarını birlikte zikreden ayetler öncelikle ele alınmıştır. Asa-deniz mucizesini aktaran Bakara suresinin 50. ayetinde asadan bahsedilmemekle birlikte müfessirler tarafından söz konusu mucizeye dair yoğun tahliller yapılmasına

binaen sözü edilen ayet de temel bir ayet olarak tetkik edilmiştir. Asa-deniz mucizesi kapsamında Taha suresindeki ilgili ayette de asa lafzı kullanılmamış, "vurmak" anlamında olmamakla birlikte فَاضْرِبْ lafzına yer verilmiştir. Müfessirler tarafından ilgili mucizeye dair çeşitli yorumların yapılmış olmasına bağlı olarak zikri geçen ayet de incelenmiştir. Asa ve ilgili mucizenin birlikte zikredilmemesine ya da söz konusu mucizelere çok kısa biçimde atıfta bulunulmasına binaen Yûnus (75-82, 90-92), Hûd (96-97), İsrâ (101-103), Mü'minûn (45-48), Kasas (36, 40), 'Ankebût (39), Mü'min (23-24), Zuhruf (46-48, 55) ve Zâriyât (38-40) surelerindeki ilgili ayetler temel bir ayet olarak tetkik edilmemiştir.

Çalışmada metnin anlamını ortaya koyarken müfessirlerin hangi yaklaşımlar üzerinden yola çıktıkları ve bunların ayetin anlamlandırılmasındaki etkisi üzerinde durulmuştur. Ayrıca ayetleri anlamlandırırken zihin sistematiklerini korumak amacıyla müfessirlerin kullandıkları metotlar incelenmiştir. Kullanılan metotlar objektiflik, birleştiricilik ve reyden azade olup olmaması açısından tahlil edilmiştir. Müfessirlerin değerlendirmeleri hem kendi içlerinde hem de metnin bütünlüğü ve olay örgüsü bağlamında tutarlılık açısından da ele alınmıştır.

Tezin merkezinde yer almalarına bağlı olarak dar anlamda Hz. Mûsâ'nın asasıyla gösterdiği üç mucize, tefsîrlerin sunduğu malzeme ölçüsünde değerlendirilmiştir. Olayın bağlamında yer alan ve ana olayla ayrılmayacak türden sayılabilecek diğer olaylar ise müfessirlerin yaklaşımlarındaki farklılık ölçütüne bağlı olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede müfessirlerin zihin yapılarını harekete geçiren yan olaylar çalışmamıza dâhil edilmişken böyle bir etkiye sahip olmayan olaylar hakkında sadece metinde veya dipnotta bilgi verilmiştir. Diğer bir ifadeyle üç asa mucizesi, ana olay bağlamında her halükarda zihniyet ve tipoloji açısından değerlendirilmiştir. Ana olayı çevreleyen yan olaylar ise tefsîr sürecinde herhangi bir kırılmaya uğrayıp uğramamalarına göre değerlendirmeye alınmıştır.

Çalışmamız, Hz. Mûsâ'nın sözü edilen üç mucizesi ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte asa-yılan dönüşümüyle aynı zaman ve zeminde gerçekleşen yed-i beyzâ mucizesi de müfessirler tarafından söz konusu mucizeyle birlikte yorumlanma ölçütüne bağlı olarak ele alınmıştır. Mısırlılar üzerine gönderilen tufan, çekirge,

haşarat, kurbağa ve kan afetlerine, ayetlerde asa ile bağlantılı olarak aktarılmamalarına binaen değinilmemiştir.[1]

## Tezin Sorunu, Amacı ve Hedefi

Çalışmamızda asa mucizeleri örneğinde "mucizeye dair" nasıl bir bakış ve anlayış seyrinin söz konusu olduğu incelenecektir. Amacımız; geçmişten günümüze tefsîrlerimizin ilgili olay bağlamında değişimini takip etmek, mucize kavramına bakıştaki seyrini ortaya koymak, ilgili konudaki kırılma noktalarını tespit etmek ve bu noktaların dönemlerle ilişkisini ortaya koymaktır. Bu kapsamda dönemin ve dolayısıyla zihniyetin değişmesi sonucunda tefsîr kaynaklarımızda gözlemlenen kırılmaların gösterilmesi tezin ana amaçları arasında yer almaktadır. Ayrıca zihin yapısının ürünü olarak ortaya çıkanlar esas olmak üzere olay örgüsünde yer alan Hz. Mûsâ, Firavun, Beni İsrâil ve sihirbazlar hakkında yapılan tipolojik yaklaşımlar da incelenecektir.

Üç asa mucizesi ve onları çevreleyen olaylar kapsamında müfessirlerin zihin yapılarının ne tür kıvrımlara sahip olduğu da araştırılacaktır. Bu çerçevede dönemin hâkim zihniyetinin yanında müfessirlerin münferit olarak zihin sistematiklerinin ortaya çıkarılması da amaçlanmaktadır. Aynı doğrultuda müfessirlerin zihin yapılarının hâkim zihniyete karşı geçirgenlik durumları ve oranları da incelenecektir. Özellikle ilahi kudret ve mucizenin imkânı gibi hususlarda Kur'ân'ın zâhiri ve geleneksel yaklaşımla yoğrulmuş zihinlerin, nedensellik yönünde gelişen hâkim zihniyetle olan ilişkisi üzerinde durulması amaçlanmaktadır.

Çalışmamızda zihin yapısının genel olarak tefsîr ameliyesi, özel olarak da verilerin konumlandırılması üzerindeki etkisi incelenecektir. Bu kapsamda müfessirlerin, zihin yapıları gereği farklı noktalarda konumlandırdıkları; tarihe, İsrâiliyyât'a, Tevrat'a ve bilime dayalı veriler ile pozitivizmin beraberinde getirdiği ilke ve anlayışlara nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır. Ayrıca ayetlerin zâhirî anlamı ile zikri geçen veriler ve yaklaşımlar, müfessirlerin zihin yapılarındaki ağırlıkları

[1] Tevrat'ta asanın ırmağın sularına vurulmasıyla kan (Çıkış, 7/20), suların üzerine uzatılmasıyla kurbağa (Çıkış, 8/5,6) yere vurulmasıyla sivrisinek (Çıkış, 8/16,17), göğe uzatılmasıyla dolu (Çıkış, 9/22,23), Mısır'ın üzerine uzatılmasıyla çekirge (Çıkış, 10/13) belasının ortaya çıktığı aktarılmış fakat zikri geçen olaylar Kur'ân'da asa ile bağlantılı olarak işlenmediği için çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

açısından değerlendirilecektir. Ayetlerin te'vîl edilmesi ve mecaz anlama hamledilmesi ile söz konusu verilerin ağırlık durumları arasındaki ilişki de çalışmamızın ortaya çıkarmayı hedeflediği noktalar arasındadır.

"Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" başta olmak üzere ayetlerin anlamının ortaya konulmasında tercih edilen metotlar, çalışmamızda objektiflik ve rey ile ilişkisi kapsamında sorgulanacaktır. Bu çerçevede Kur'ân'ın anlamının objektif olarak ortaya konulmasının mümkün olup olmadığı sorusu üzerinden hareket edilecektir. Ayrıca sözü edilen konuda Kur'ân'ın üslup özellikleri ile müfessirlerin zihin yapılarının ne derece etkili olduğu da tezimizin temel sorunları arasında yer almaktadır. Gerek kıssaların anlatımında gerekse bilimsel veriler bağlamında ele alınabilecek ayetlerin sunumunda Kur'ân'ın benimsediği anlatım biçimi ile zihniyetin içselleştirici yapısı arasındaki bağlantı da tezimizde ortaya konulacaktır.

Zihniyetin içselleştirici vasfının bir sonucu olarak özellikle bilimselci okuyuş tarafından kıssaların gerçekliğine dair sunulan yaklaşımlar da tahlil edilecektir. Bu çerçevede bilimsel düzlemde ele alınabilecek türden mucizelere karşı ortaya konulan yaklaşımlar ile bu türden olmayan mucizelere karşı sunulan yaklaşımlar karşılaştırılacaktır. İlgili konuda Kur'ân'ın zâhiri ve Müslümanların yaygın kanaati ile nedensel bakış arasındaki gelgitler üzerinde durulacaktır.

İlahi kelamın sonsuz anlam yelpazesine sahip olduğu yönündeki yaygın kabulün konumuzla ilgili ayetlerin yorumlanması üzerindeki etkileri de çalışmamızda incelenecektir. Bu çerçevede klasik anlayıştan modern anlayışa, Kur'ân metninin anlam yükü ve bu yükün oluşmasına neden olan âmiller üzerinde durulacaktır.

## Tezin Yöntemi

Örnek, model anlamlarına gelen paradigma kavramı günümüzdeki yaygın kullanımına Thomas S. Kuhn'un 1962'de yayımlanan "The Structure of Scientific Revolutions" (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı kitabıyla kavuşmuştur.[2] Bu kavramla Kuhn, özellikle bilim adamlarının bilimsel çalışmalarına yön veren dünya

---

[2] A.Bâki Güçlü v.d., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s.1124; Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009, s.12.

görüşünü kastetmiştir.[3] Söz konusu kavramın, deneysel akıl üzerinden yürüyen kümülatif (birikimli) anlayışa bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir.[4] Bu kapsamda Koyre, Kuhn ve Feyerabend gibi post-pozitivist bilim felsefecileri, pozitivist bilim felsefesinin yanlış temeller üzerine inşa edildiğini ortaya koymuşlar ve ilgili yaklaşımın temel varsayımlarını yıkmışlardır.[5]

Mantıkçı pozitivist yaklaşıma göre bir önermenin anlamı onun deneyle doğrulanabilirliğinde yatmaktadır. Dolayısıyla söylenenin anlamlı olabilmesi için deneyle ispatlanması gerekmektedir. Bu kimselere göre bilgi, doğruların birikmesiyle ilerler. Kesin bilimlerden başka güvenilecek bilgi kaynaklarının olmadığını savunan ilgili yaklaşıma, Avusturyalı bilim felsefecisi Karl R.Popper *Logik der Forschung* (Bilimsel Araştırmanın Mantığı) adlı eserinde karşı çıkmıştır. Ona göre bilim ilerlemektedir fakat onun temel özelliği doğrulanabilir oluşunda değil yanlışlanabilir oluşunda yatmaktadır.[6] Bir önermeyi doğrulayan milyonlarca örneğin olması onun pekiştirilmesi için yeterli değildir. Zira her zaman o teoriyi yanlışlayacak bir örneğin çıkma ihtimali bulunmaktadır. Birey, subjektif değerlerinden tümüyle arınamaz. Bu yüzden bilim, metafizikle iç içe yürüyen bir eylemdir. Onun salt deneyle yürüdüğü söylenemez. O, teorilerin birbirini sürekli yanlışlaması suretiyle en az yanlış teoriye ulaşılan bir etkinliktir.[7]

Popper'a göre her aykırılık yürürlükte olan kuramı elemek için bir fırsattır. Kuhn'a göre ise bir zihniyete bağlı olan bilim adamları her aykırılığa karşı kuramlarını savunmaya, aykırılıkları kendi kuramlarına uyarlamaya çalışırlar. Bu çerçevede onlar, kuramlarını hemen terk etmezler. Ne var ki ortaya çıkan aykırılıklar hiçbir yöntemle zihniyet içinde çözülemiyorsa bu derin bir bunalım yaratabilir. Bu bunalımla birlikte yeni kuram arayışları başlar ve bilimsel devrimler meydana gelir.[8]

Popper'e kıyasla Thomas Kuhn, bilimsel teorilere dair daha subjektif bir yapıdan söz eder. Ona göre hiçbir bilimsel teori evrensel değildir. Çünkü her teorinin

---

[3] A.Bâki Güçlü v.d., *Felsefe Sözlüğü,* s.1124; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ankara, Ekin Yayınları, 1996, s.414; Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.11.
[4] A.Bâki Güçlü v.d., *Felsefe Sözlüğü,* s.1124.
[5] Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.11.
[6] A.Bâki Güçlü v.d., *Felsefe Sözlüğü,* s.1148; Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.16.
[7] A.Bâki Güçlü v.d., *Felsefe Sözlüğü,* s.1148-1150; Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev.Nilüfer Kuyaş, 8.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2008, s.35.
[8] Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s.34.

kendisini yanlışlayacak sınırlılıkları mevcuttur. Bu sınırlılıklar, bilim adamlarının dünyayı kendi perspektiflerinden görmelerine yol açar. Örneğin, "Bütün balıklar solungaçlıdır." önermesine göre hareket eden bilim adamları, memeli olan yunus balıkları ile karşılaştıklarında bunu bir yanılsama olarak görmeyecekler, kendi zihin yapıları içinde buna bir açıklama getiremediklerinde yunusların balık olmadığını iddia edeceklerdir.

Kuhn'a göre bilimsel teoriler o dönemde hâkim olan zihniyet içinde test edilirler ve başka zihniyetlerden yola çıkıldığında aynı bilimsel teori farklı sonuçlar verebilir. Ayrıca ona göre zihniyetlerin doğru veya yanlış olduğundan söz edilemez, sadece onların öncekine göre kullanışlı olup olmadığından söz edilebilir. Bu kapsamda Newton'un sistemi Batlamyus'un sisteminden daha kullanışlı olduğu için benimsenmiştir. Einstein'ın teorisi de Newton'unkini yanlışlamamış, gerçekliği daha kolay bir noktadan sunmuştur.[9]

Bilim tarihi açısından baktığımızda bir paradigma olarak Aristo mantığının 17. yüzyıl bilimsel devrimine kadar etkisini gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu dönem içinde söz konusu mantığa eleştiriler yöneltilmiştir. Ama bu eleştiriler ilgili paradigmayı yıkmayı hedeflememiştir. Diğer bir ifadeyle Aristo'nun temelini attığı zihniyete dair değişiklikler onun temel prensiplerine göre yapılmıştır. Bunlar çok uyumsuz olduklarında bile Aristo mantığıyla şekillenen zihniyetin bir parçası haline gelebilmişlerdir.[10] Farklı dönemlerin din ve yaklaşımlarıyla bütünleşen Aristo mantığı böylelikle hem mantıksal önermeleri ve dar bir nedenselliği hem de tanrı kaynaklı bir nedensizliği bünyesinde taşıyabilmiştir. Aristo mantığına bir alternatif olarak Descartes ve Newton tarafından ortaya konulan kuram ise 17. yüzyıla kadar hâkimiyetini devam ettiren ilgili yaklaşım için büyük bir yıkım olmuştur.[11] Böylece doğanın bir makine gibi olduğunu ve mekanik yasalara göre işlediğini belirten Descartes'ın görüşleriyle birlikte 17. yüzyılda mekanist çağ başlamıştır. 19. yüzyılda etkisini gösterecek olan pozitivist yaklaşımdan farklı olarak mekanist dönemde

---

[9] Mustafa Armağan, "Paradigma", s.244-245.

[10] Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.11.

[11] Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.198-199; Aristoteles'in mantığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Yavuz Aksoy, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Yayını, Sıra no:290, 1994, s.62-73; John Henry, *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Ayşe Mine Şengel, Ankara, Akılçelen Kitaplar, 2016, s.20-37.

evrendeki düzenin Tanrı tarafından yaratıldığı, bir düşünce olarak benimsenmiştir. Diğer bir ifadeyle mekanist çağda Tanrı, varlığın ve bilimin temeline yerleştirilmiştir.[12] 19. yüzyılda pozitivizmin ortaya çıkmasıyla birlikte bilime karşı ilgi yaygınlık kazanmış, din ve metafiziğin yerini pozitivizme dayalı bir dünya görüşü almış, bilim çevrelerinde materyalist görüş hâkim hale gelmiştir. Bu kapsamda on dokuzuncu yüzyıl anlayışının, Newton'un mekanik dünya görüşünün etkisinde determinist bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür.[13]

Çalışmamızda müfessirlerin zihin haritalarının ortaya çıkarılmasında Popper ve Kuhn tarafından sunulan yaklaşımlar bir yöntem olarak kullanılmıştır. Ayrıca post-pozitivist yaklaşım tarafından bilim tarihinin zihniyet bakımından tasnifine dair söylenenlerin müfessirlerimiz tarafından belli oranda temsil edilmesine binaen söz konusu bakış üzerinden de hareket edilmiştir. Bununla birlikte zihniyet bakımından üst tasniflere kıyasla müfessirlerin bireysel zihin yapılarına daha fazla değinilmiştir. Zira her müfessir ayetlere, yaşadığı dönemin zihniyetine bağlı olarak oluşan ama yer yer ondan farklı renk ve tonlarda olan kendi zihin yapısındaki kodlarla uyumlu anlamlar yükleme çabasında olmuştur. Bu çabanın bir sonucu olarak söz konusu yapının çarklarına uymayan bir veriyle karşılaşıldığında ilgili veri, te'vîl ve tekellüf yoluyla uyumlu hale getirilmiştir. Bu durum, verilerin değerlendirilmesinde "zihin sistematiğinin korunması" durumunun belli oranlarda etkili olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın ilgili bölümlerinde "zihin sistematiğinin korunması" durumu te'vîl ve tekellüf kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Nitekim ilgili durumun, ayetlerin yorumlanmasında etkisini gösterdiği gibi belli söylemler çerçevesinde sunulan tipolojik yaklaşımlarda da kendisini hissettirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda, mucizenin "hidayete vesile olma bakımından işlevselliği", "mucize olgusuna bakış", "esbâba tevessülün müspet ya da menfi konumu" kapsamında Hz. Mûsâ, Firavun ve Allah hakkında sunulan tipolojik yaklaşımlar yansıtılmıştır. Zira ilgili konular çerçevesinde ortaya çıkan tipolojilerde her müfessir kendi sistematiğini sunmuş,

[12] Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a*, s.203-204.
[13] Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983, s.166-167.

diğer bir deyişle idealize ettiği din ya da hayat anlayışını ilgili kişi ya da varlık üzerinden yansıtmıştır.

Konumuzla ilgili ayet ve rivayet verileri ile müfessirlerin zihin yapılarındaki kodların çatışması durumunda verilerin ve kodların bağlayıcılık ve ağırlık durumlarının devreye girdiği ve bunun sonucunda söz konusu unsurlar arasında tercihte bulunulduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle zihin yapısının farklı olması, verilerin ağırlık derecelerini etkilemiş, böylece aynı veri üzerinden birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu durum, verilerin değerlendirilmesinde objektif bir zeminin olmadığını, başta "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" olmak üzere objektif bir metoda sahip olduğu iddia edilen yöntemlerin de subjektif yönlendirmelerden azade olmadığını göstermektedir.

Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda reyden azade ve tamamen objektif zeminde yürüyen bir tefsîr anlayışından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira her müfessir bir beşer olarak belli bir zihin yapısına sahiptir ve paradigmanın şekillendirici ve sınırlandırıcı etkisi altında hareket etmektedir. Bu doğrultuda ayetlerin tefsîr ve te'vîlinde, ayetler ve çeşitli sorunsallar üzerinden gelişen tipolojik yaklaşımlarda zihin yapısının sınırlandırılmış perspektifi -müfessirin zihniyete olan bağlılığına göre değişmekle birlikte- kendisini her zaman hissettirmektedir. Diğer bir ifadeyle zihin sistematiğinin kuşatmasını tamamen yarabilen bir müfessirden bahsetmek neredeyse mümkün görünmemektedir. Kur'ân diliyle konuşacak olursak قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً ayetinin de[14] esas itibariyle bu durumu vurguladığı söylenebilir. Zira ilgili ayet de her bireyin şâkile/paradigmasına (şekil verici) göre hareket ettiğini ve hüküm olarak sunulan her şeyin aslında tam anlamıyla nihai olmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır. İlgili ayetin de işaret ettiği üzere aslında insan aklından neş'et eden hiçbir hüküm "yakîn"i mutlak anlamda yakalamış olamaz. Hükümler, mutlak doğruya olan yakınlıklarına göre belki sadece "daha" ile tavsif edilebilirler. İlgili ayetin de doğruyu hiçbir insana yar etmeyen modern hermenötikle adeta birebir örtüştüğü söylenebilir. Zira sözü edilen ayet, mutlak doğruya sahip tek varlık olarak Allah'ı sunmaktadır. Görüşlerimizin yakîne olan

---

[14] De ki: Herkes, kendi zihin yapısına göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir. (İsrâ 17/84).

yakınlığını tespitte tek yetkili merci olan ve bizleri nihai planda değerlendirecek olan Allah, ilgili ayetle aslında “nihai hüküm”, “mutlak doğru” kibrinden de bizleri men etmektedir.

Anlayışların oluşumunda dönemlerdeki hâkim zihniyetin etkisi yadsınamamakla birlikte bu durum her dönemin homojen bir yapı arz ettiği anlamına gelmemektedir. 19. yüzyıl ve sonrasında pozitivist yaklaşımın tüm dünyayı sarmasına karşın ilgili dönemde klasik algıyı devam ettiren müfessirlerle de karşılaşılması bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durum belli dönemlerde, hâkim zihniyetten soyutlanmış anlayışların da bulunabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte pozitivizmin hâkim olduğu dönemde klasik anlayışı sürdüren yaklaşım ile bu yaklaşımın tedâvüle girmediği dönemdeki klasik anlayış arasında bazı farklar göze çarpmaktadır. Zira klasik dönemdeki klasik yaklaşımda dönemin zihniyetini arkasına almanın verdiği güvenin,  modern döneme yaklaştığımızda yerini tepkisel söylemlere bıraktığı görülmektedir. Tepkisel söylemlerde de klasik algıyı behemahal devam ettiren yaklaşımla birlikte modern algıyı da ihmal etmeyen yaklaşımlar kendisini hissettirmektedir.

Çalışmamızda, paradigmaların kendi sınırlı yapılarını muhafaza etmelerinde kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olduğu düşünülen “Kur’ân’ın aynı olayın aktarımında farklı anlatım biçimlerine başvurması” özelliği de tahlil edilmiştir. Bu kapsamda gerek Kur’ân’da ve gerekse Tevrat’ta hem klasik hem de modern yaklaşıma göz kırpan ifadelerin bilinçli bir şekilde dizayn edildiğini söylemek mümkündür. Kıssaların anlatımında ve bilimsel veriler bağlamında değerlendirilebilecek ayetlerin aktarımında da raylı bir sistemin benimsendiği görülmektedir. Nüzul döneminde bilimin ulaştığı nokta, İsrâiliyyât türünden hikâyelerin toplum içindeki yaygın kabul ve tedâvül durumu dikkate alındığında Kur’ân’ın söz konusu üslupla, toplumsal hafızayı ve dönemin bilimsel/kültürel havasını dikkate aldığı söylenebilir. Zira sözü edilen birikime aykırı hareket etmek, Kur’ân’ın öncelikli hedefi olan “hidayet”i, bilimsel iddialara ya da kıssaların hakikate dayalı açık anlatımlarına kurban etme anlamı taşıyacaktır. İzzet Derveze’nin de belirttiği gibi kıssa anlatımında Kur’ân’ın Ehl-i Kitab’ın bilgi ve kültürünü dikkate almadığını söylemek mümkün değildir. Bu

çerçevede Kur'ân'da, Ehl-i Kitab'a dair kıssaların sunumunda son derece hassas ve bilinçli davranıldığı söylenebilir.[15]

Bilimsel veriler bağlamında değerlendirilebilecek ayetlerin de aynı üslup özelliği çerçevesinde oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'da dünyanın düz ve hareketsiz olduğuna işaret sayılan ayetlerle birlikte yuvarlak ve hareketli olduğunu ima eden ayetleri bu kapsamda düşünülebilir. Nitekim Ra'd suresinde geçen وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ (Rad 13/3) ifadesi Kurtubî tarafından dünyanın düzlüğüne ve hareketsizliğine işaret sayılmıştır.[16] İlgili ayette geçen مَدَّ ifadesinin söz konusu zihniyetin sistematiğine uygun düşen bir anlam yelpazesine sahip olduğunu söylemek mümkündür. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً (Bakara 2/22), أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا (Neml 27/61), الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا (Zuhruf 43/10; Taha 20/53) ifadelerindeki فِرَاشا, قَرَارًا ve مَهْدًا ifadelerinin de klasik yaklaşım için benzer anlamları çağrıştıracak bir anlam yapısına sahip olduğu görülmektedir.[17] Buna karşılık خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ (Zümer 39/5) ifadesindeki يُكَوِّرُ lafzı ile وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ifadesindeki دَحَاهَا lafzının da modern yaklaşım için farklı çağrışımlar sunan bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu durum da Kur'ân'ın anlatım olarak hem nüzul döneminde bilimin ulaştığı noktayı hem de insanlığın daha sonra ulaşabileceği noktaları bünyesinde barındırdığını göstermektedir. Bu durumda ilahi kelamda, bilime dair kemikleşmiş fikirleri kırabilecek açık anlatım ve iddiaların, tebliğ ve hidayetin gerçekleşmesinden önce insanların ilahi hitaptan yüz çevirmelerine sebep olabileceğinin dikkate alındığı ve bilimsel gerçeklerin hidayete nispetle ikinci planda düşünüldüğü söylenebilir. Zira nüzul döneminde dünyanın düz olduğuna kesin kanaat getirmiş insanlara açıkça ve

[15] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 10 c., İkinci bs., Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, C.II, s.440.

[16] Kurtubî'ye göre ilgili ayette, dünyanın küre ve üstündekilerle birlikte daima bir düşüş halinde olduğunu iddia edenlere karşı bir ret bulunmaktadır. Konuyla ilgili görüşleri aktaran Kurtubî'ye göre Müslümanlar ve Ehl-i Kitab, dünyanın durduğu, sakin ve düz olduğu hususunda görüş birliği içerisindedirler. Onun hareket etmesi ancak bir zelzelenin vuku bulmasıyla ve âdete uygun biçimde gerçekleşebilir. Konuyla ilgili Kurtubî'nin görüşleri için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân,* thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 c., Beyrut/Lübnan, Müessesetü'r-Risâle, 2006, C.XII, s.8-9.

[17] İlgili ayetler üzerinden Râzî dünyanın hareketsiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre dünyanın döşek gibi olması onun hareket etmemesini gerektirmektedir. Râzî'nin konuyla ilgili önermeler üzerinden yaptığı ayrıntılı açıklama için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb: Tefsîru'l-Fahri'r-* Râzî: *et-Tefsîru'l-Kebîr,* 32 c., Lübnan-Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1981, C.II, s.112-114.

tam tersi bir iddiayla gelmenin doğuracağı tepkisel davranışı öngörmek için günümüzde dünyanın düz olduğunu iddia etmenin doğuracağı tepkiyi hesaplamak yeterli olacaktır. Kıssaların anlatımında da benzer bir amaçla hem "klasik-modern paradigmanın" hem de "kültürel atmosfer ile kıssaların hakiki hallerinin" dikkate alındığını söylemek mümkündür. Bu durum, ayetlerde kıssaların ya da bilimin gerçek verilerle sunulmadığını değil "hidayet eksenli yaklaşım"a binaen birden fazla yön ile aktarıldığını ortaya koymaktadır. Buna göre Kur'ân'da ve Tevrat'ta aynı olayın aktarımında çelişkili duran ifadelerin aslında söz konusu amaca hizmet ettiği söylenebilir.

Çalışmamızda üç asa mucizesini aktaran ayetler bağlamında tefsîr kaynaklarımızda kullanılan ifadeler ve geliştirilen yorumlar üzerinden müfessirlerin zihin yapıları hakkında bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Zihin yapısının tespitinde metin ve söylem merkeze alınmakla birlikte müfessirin yaşadığı dönemin ve o dönemdeki şartların, bu anlayışın oluşumuna olan etkisi de irdelenmiştir. Bu çerçevede metinden zihniyete, zihniyetten metne gidilerek müfessirin söyleminin ortaya çıkarılması ve tahlil edilmesi yoluna gidilmiştir.

Müfessirin hangi yaklaşıma sahip olduğuna dair tefsîr literatüründe yaygın olarak benimsenmiş anlayışlar, metnin anlamlandırılması ve müfessirin söyleminin ortaya konulmasında dikkate alınmıştır. Bununla birlikte sözü edilen yaklaşım tek ölçüt olarak düşünülmemiş ve esas olarak müfessirin söylemi üzerinden zihin yapısına ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede söz konusu analizler neticesinde yaygın olarak müfessirin bağlı görüldüğü anlayışın dışındaki söylemleri hakkında da bilgi verilmiştir. Diğer bir ifadeyle hangi tefsîr geleneğine bağlı ya da zihin yapısına sahip olursa olsun müfessirlerin zihin yapılarında yer yer birbirine zıt olabilecek anlayışların beraber bulunduğu dikkate alınarak söylem bazlı bir sistem benimsenmiştir. Bu çerçevede hem müfessirin kendi içinde birbirini nakzeden görüşlerine yer verilmiş hem de müfessirler arasındaki görüş ayrılıkları hakkında bilgi verilmiştir. Bununla birlikte bazı konularda kendimize ait görüşler de aktarılmıştır. İstisnaları olmakla birlikte asa-yılan mucizesinin değerlendirilmesinde tefsîrlerde üç ayrı zaman ve zemin değil de tek zaman ve zemin algısının ortak bir anlayış olarak benimsenmesi ve söz konusu olaya dair mevhûm açmazların ilgili

anlayış üzerinden çözülmeye çalışılması üzerine sunduğumuz eleştirel yaklaşımlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Müfessirlerimizin bir kısmı tarafından Tevrat'ın kaynak olarak kullanılması üzerine tefsîr kaynaklarında süregelen "Tevrat'ın kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağı" tartışması da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede öncelikle, Tevrat'ı kaynak olarak kullanan müfessirlerin söz konusu kaynağın mevsûkiyetine dair yaklaşımları kendi ifadeleri üzerinden ortaya konularak gözlemci bir bakışa başvurulmuştur. Bunun yanında tefsîrlerde konumuzla ilgili yaygın olarak kullanılan İsrâilî haberlerin Yahudi kaynaklarındaki izlerine de düşülmüş, söz konusu haberlerin kaynağına ve dolayısıyla mevsûkiyetine dair değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmamızda özellikle klasik dönemle modern dönem arasındaki kırılma noktaları dikkate alınmıştır. Bu çerçevede aynı görüşü paylaşan ve birbirinin devamı olan tefsîr ve müfessirlerin ayrımından çok klasik ve modern anlayış arasındaki ayrım öne çıkarılmıştır. Ne var ki söz konusu iki dönem arasında keskin bir çizgi çekilmemiştir. Bu çerçevede klasik dönemde modern döneme özgü yorumlar ile modern dönemde klasik döneme uygun anlayışlar dikkate alınmış, dönemsel bir sınıflamadan çok müfessir ve yaklaşım bazlı bir tasnif takip edilmiştir. Kırılma noktaları için de benzer bir yaklaşım sergilenmiş ve tek bir müfessir üzerinden hareket edilmemiştir. Bunun yerine kırılmanın öncesi ve sonrasıyla hangi müfessirleri kapsadığı üzerinde durulmuştur.

Çalışmamız, paradigma ve tipoloji kavramları etrafında şekillenmiştir. Müfessirlerimizin üç asa mucizesiyle ilgili yaklaşımları sunulurken hem kronolojik sıra takip edilmiş hem de sözü edilen iki kavrama bağlı tasnif yapılmıştır. Tipolojik yaklaşımların ortaya konulmasında müfessirlerin zihin yapıları dikkate alınmıştır. Tek bir olay bağlamında aynı kişi için ortaya konulan farklı tahlillere yoğunlaşılması ise temel yaklaşım olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte müfessirlerin ortak görüşü olarak ortaya çıkan ve zihnî yapıyı diğerlerine nazaran daha az yansıtan yaklaşımlar da aktarılmıştır.

## Literatür İncelemesi

Konumuza dair yapılan literatür taramasında "Hz. Mûsâ'nın asa mucizesi" noktasında yoğunlaşan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Konumuza yakın çalışmalar ise Hz. Mûsâ kıssası ve Firavun üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hz. Mûsâ eksenli çalışmalar kapsamında Ali Sayı'nın *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Mûsâ* adlı çalışmasında Hz. Mûsâ'nın doğumu ile ölümü arasındaki süreçte yaşanan olayların, tefsîr kaynakları merkeze alınarak incelendiği görülmektedir. Bu kapsamda söz konusu kitapta asanın yılana dönüşmesi, asanın vurulmasıyla denizin yarılması ve taştan suyun fışkırması mucizelerinin de kronolojik olarak ele alındığı, söz konusu üç olaya dair rivayetlerin aktarıldığı ve eleştiriye tabi tutulup değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Mahmut Ay tarafından kaleme alınan *Kur'ân Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak (Hz. Mûsâ Kıssası Örneği)* adlı eserde Hz. Mûsâ kıssasındaki olayların, sîret-i nebi bağlamında okunduğunda okuyucuya vereceği mesaj üzerinde durulduğu görülmektedir.

Abdurrahman Kasapoğlu'nun "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni" adlı makalesinde korku kavramı psikolojik açıdan incelenmiş ve ilgili kıssadaki kahramanların korkma gerekçeleri hakkında bilgi verilmiştir. Söz konusu makalede asanın korku duygusu karşısında bir güven unsuru olarak sunulduğu aktarılmış, Hz. Mûsâ'nın yılandan korkması, modern psikolojinin verileri etrafında tahlil edilmiştir. Makalede Hz. Mûsâ'nın yılan ve sihirden korkmasının tek bir açıdan değerlendirildiği görülmektedir. Netice olarak ilgili makalenin modern psikolojiyi referans alarak Hz. Mûsâ kıssasını korku, korkunun kaynakları, Hz. Mûsâ'nın korkuyla başa çıkma yolları bakımından incelediği söylenebilir.

Diyanet İslam Ansiklopedisinin "Mûsâ" maddesinde önce Kitab-ı Mukaddes kaynakları, sonrasında da İslami kaynaklar üzerinden Hz. Mûsâ hakkında özet halinde bilgi verilmiştir. İlgili maddede konuyla ilgili genel yaklaşımın aktarıldığı görülmektedir. Sözü edilen ansiklopedinin "mucize" maddesinde mucizeye dair tanımlar, mucizenin türleri, İslam âlimlerinin mucizeye bakışı, hissi mucizelerin işlev olarak değeri ve söz konusu kavramla ilgili olarak yazılan eserlerden

bahsedilmektedir. İlgili ansiklopedinin “asa” maddesinde ise dinler tarihi ve İslam tarihinde asanın yeri hakkında bilgi verildiği görülmektedir.

Batı dünyasında Hz. Mûsâ’ya dair yapılan çalışmalara baktığımızda Brannon M. Wheeler tarafından yazılan *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* adlı eserde Zemahşerî, Taberî, Kummî, Tabresî, Tabâtabâî, Kurtubî, Suyûtî gibi sınırlı sayıdaki tefsîr kaynakları ile dini ve seküler diğer kaynaklar üzerinden Hz. Mûsâ, kayıp balık, Hz. Mûsâ ve bilge kişi, Zülkarneyn, Mûsâ ve Yakup gibi başlıklar altında dinler ve kültürler arası karşılaştırmalı bir çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Jonathan Kirsch’in *Moses A Life* adlı eseri, Kitab-ı Mukaddes ve Batılı seküler kaynaklar üzerinden Hz. Mûsâ’nın hayatını anlatmaktadır.

Tipoloji ve psikoloji kavramları ekseninde yapılan çalışmalara baktığımızda Seyyid Sancak tarafından doktora tezi olarak kaleme alınan *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur’ân’da Firavun Tipolojisi* adlı eserde ise Mısır’daki tarihi süreçte Firavun merkezli nasıl bir siyasi ve sosyal yapılaşmanın hüküm sürdüğü ve Firavun ile Hz. Mûsâ’nın yaklaşım tarzlarının pedagojik açıdan incelendiği ve söz konusu tavrın tek bir yaklaşım olarak sunulduğu görülmektedir. Mehmet Atalay’ın, *Kur’ân’a Psikoloji ile Bakmak (Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği)* adlı kitabında Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki diyalektik üzerinde durulmuştur.

Yahudi tarihini ele alması hasebiyle Hz. Mûsâ kıssasını da kapsayan, J. Maxwell Miller ve John H. Hayes tarafından kaleme alınan *A History of Ancient Israel and Judah* adlı eserde İsrâil ve Yahudi tarihinin incelendiği görülmektedir. Söz konusu eserde “Çıkış ve Doğal Afetler” başlığı altında Hz. Mûsâ zamanında Mısır’da görülen afetler ve denizin yarılması olayıyla ilgili açıklamalar yapılmış ve bu olayları bilimsel yollarla açıklama amacına bağlı olarak Batı dünyasında geliştirilen bazı yorumlar aktarılmıştır. Bu çerçevede ilgili mucizelerin kozmik ve doğal bazı afetler neticesinde gerçekleşmiş olabileceğine dair görüşler sunulmuştur. Yalnız kitabın yazarına göre söz konusu görüşler bir problemi çözmek isterken mucizevî bağıntılar ve tesadüfi faktörler bağlamında yeni problemler ortaya çıkarmıştır. Denizin, kuyruklu yıldız ya da yıldızların geçişi esnasında yarıldığı ya da yarılma ve doğal afet mucizelerinin Geç Bronz devrinde Ege bölgesinde gerçekleşen volkanik faaliyet sonucu gerçekleştiğine dair yorumlar aktarılmıştır. Buna göre

volkanik patlama, atmosfere küllerin saçılmasına sebebiyet vermiş ve Thera adasının bir parçasının suya batması sonucu da devasa gelgit dalgaları oluşmuştur.

Söz konusu çalışmalara bakıldığında olaylara dair farklı yorumların müfessirlerin zihin yapıları üzerinden değerlendirilmediği ve paradigmanın olay örgüsündeki kişilerin tipolojilerini belirlemedeki etkisine değinilmediği görülmektedir.

Araştırmamızda tefsîr sahasında kendisine yer edinmiş tüm tefsîr kaynakları incelenmiştir. Bu kapsamda rivâyî yönü ağır basan Abdürrezzak b. Hemmâm, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Kesîr'in *Tefsîr*i, Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'u kaynak olarak kullanılmıştır.

Dirâyî alanda ise tefsîrinde dirâyet ve rivâyet yöntemini birlikte kullanan Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîr*'i, tefsîrini Arap dilinin imkân ve sınırları ile esbâb-ı nüzûlü bilen sahâbîlerin kavilleri çerçevesinde oluşturan Vâhidî'nin *et-Tefsîru'l-Basît*'i, özellikle lügat, nahiv ve belâgata ilişkin izahlar bağlamında sonraki bütün dirâyet tefsîrleri üzerinde etkili olan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, sözü geçen tefsîri i'tizâlî fikirlerden arındırmayı amaçlayan dirâyî-fıkhî bir tefsîr olan Ebü'l- Berekât en-Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl*'i ve Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i, nahvî-edebî yönüyle dikkat çeken Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*'i dirâyî ve rivâyî metodu birlikte kullanan İbn Atıyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz'i*, nahvî-edebî bir tefsîr olan Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhît*'i, dirâyet metodu açısında en etkili tefsîrlerden olan Râzî'nin *Mefatîhu'l-Gayb*'ı, konumuzla ilgili rivayetlere eleştirel yaklaşımıyla öne çıkan, dolayısıyla dirâyî yönü ağır basan İbn Âdil ed-Dımeşkî'nin *el-Lübâb*'ı, rivayeti de ihmal etmeyen bir dirâyet tefsîri olan İmam Matürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı, dirâyî-sûfi yönü ve özelde dil tahlilleri ile de dikkat çeken Alûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*'si, ismiyle ve müfessirinin iddiasıyla hem dirâyî hem de rivâyî yönü olan Şevkânî'nin *Fethü'l-Kadîr*'i incelenmiştir.

Dirâyet alanında olmakla birlikte klasik yaklaşıma göre farklı dirâyî yönleriyle öne çıkan modern dönem tefsîrlerimiz, klasik yaklaşım ile modern yaklaşım arasındaki kırılmanın vurgulanması amacına bağlı olarak özellikle incelenmiştir. Bu çerçevede İslam'ın ilk dönemlerinde var olduğu kabul edilen saf

İslam anlayışı ile modern zihniyetin müspet değerlerini buluşturmayı amaçlayan Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *el-Menâr*'ı, Abduh-Rıza'nın en önemli temsilcisi olduğu içtimâi-edebî tefsîr ekolünü yer yer bilimselci anlayışla devam ettiren Mustafa el-Merâğî'nin *Tefsîr*'i, kendine özgü iç yapısıyla ve yer yer özgün yorumlarıyla dikkat çeken İbn Âşûr'un *et-Tahrîr*'i, zaman zaman yaşadığı dönemin pozitif bilimlerdeki gelişmelerinin etkisinde kalan ve selefî çizgide tefsîrini kaleme alan Kâsımî'nin *Mehâsinü't-Te'vîl*'i kaynak olarak kullanılmıştır.

XIX. yüzyıl Avrupa akılcılığının ve tabiat felsefesinin etkisinde kalan Seyyid Ahmed Han'ın *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı Urduca yazılmış olması hasebiyle kaynak olarak kullanılamamış, konuyla ilgili görüşlerini aktaran ikincil derecedeki makaleden yararlanılmıştır. Bilimselci tefsîr hareketinin önemli temsilcilerinden Tantâvî'nin *el-Cevâhir*'i özellikle mucizelere getirdiği kinâyî/temsîlî yaklaşımları bağlamında çalışmamızda kullanılmıştır.

Kur'ân'ı serbest bir dille tefsîr eden, eserinde Kitab-ı Mukaddes'e ve Talmud'a atıflarıyla dikkat çeken Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı, Kitab-ı Mukaddes'e atıfları ve modernist yorumlarıyla dikkat çeken Muhammed Esed'in *Kur'ân Mesajı*, içtimâî-edebî tefsîrlerin en çok ilgi toplayan örneklerinden biri olan ve yazarının dava adamı kimliğini yansıtan Seyyid Kutub'un *Fî Zılâl*'i, Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi İslami hareket liderlerini örnek alarak eserini kaleme alan Saîd Havvâ'nın *el-Esâs*'ı, eserini surelerin nüzul sırasına göre düzenleyen ve kıssalara dair görüşleriyle dikkat çeken İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs*'i ve konumuzla ilgili ayetlerin yorumunda kevnî yasalara soğuk bakışıyla dikkat çeken Şa'râvî'nin *Tefsîru'ş-Şa'râvî*'si incelenmiştir.

Cumhuriyetin ilanından sonra Türkiye'de tefsîr sahasında kaleme alınan eserler çerçevesinde, İslami değerleri modern bilgilerle hazırlanmış yeni kalıplar içinde yerli yerine oturtma çabasında olan ve mucizevi olayların imkânına dair sunduğu yorumlarla dikkat çeken Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsîri, Ömer Nasuhi Bilmen'in fıkhî yönü olan *Kur'ân-ı Kerimin Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsîri*, konumuzla ilgili olarak modern döneme özgü yorumlarıyla dikkat çeken Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri* ve Hayrettin Karaman, Mustafa

Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş'ten oluşan heyet tarafından kaleme alınan *Kur'ân Yolu* adlı kaynaklardan yararlanılmıştır.

Ayetler ve sureler arasındaki tenâsübe yoğunlaşması ve Kitab-ı Mukaddes'e atıflarda bulunması yönüyle diğer birçok tefsîrden ayrılan Bikāî'nin *Nazmü'd-Dürer*'i, ayetler ve sureler arasındaki münâsebet ve Kur'ân nazmı üzerinde yoğunlaşan el-Mehâimî'nin *Tebsîru'r-Rahmân*'ı konumuzla ilgili işârî yaklaşımları çerçevesinde kaynak olarak kullanılmıştır.

Ahkâma dair ayetlere yoğunlaşması ve hacimli olmasıyla öne çıkan Kurtubî'nin *el-Câmi'*'i, fıkhî tefsîr olmakla birlikte özellikle konumuzla ilgili ayetlerin tefsîrinde ve sihre bakış noktasında i'tizâlî yönleriyle dikkat çeken Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, sûfî-fıkhî yönüyle dikkat çeken Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîr*'i, fıkıh alanında yoğunlaşan tefsîrler çerçevesinde incelenmiştir.

Tasavvufî sahada Sülemî'nin *Hakâiku't-Te'vîl*'i, rivâyî-sûfî çizgide yürüyen Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, kendisinden sonraki birçok tasavvufî tefsîre temsiller bağlamında öncülük eden Ahmed b.Ömer'in *Te'vîlât*'ı, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı, İbnü'l-Arabî'nin *Tefsîr*'i, Baklî'nin *'Arâisü'l-Beyân*'ı, Geylânî'nin *Tefsîr*'i, İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd*'i ve Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ı kaynak olarak kullanılmıştır.

Ehl-i Sünnet kaynakları dışında On İki İmam Şîası'na bağlı müfessirlerin eserleri de incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede Kummî'nin *Tefsîr*'i, Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı, Tabersî'nin *Mecma'u'l- Beyân*'ı Tabâtabâî'nin *el-Mizân*'ı, Feyzü'l-Kâşânî'nin *Tefsîru's-Sâfî*'si, Cenâbezî'nin *Beyânü's-Saâde*'si ve Molla Sadra'nın *Tefsîr*'i kaynak olarak kullanılmıştır.

İbaziyye mezhebine bağlı müfessirlerden el-Hüvvârî'nin *Tefsîr*'i, Halîlî'nin *Cevâhiru't-Tefsîr*'i de incelenmiştir.

Konumuzla ilgili İsrâilî haberlerin Tevrat ve ona bağlı eserlerdeki karşılıkları kapsamında Tosefta Sotah, Pirkei DeRabbi Eliezer, Mekhilta d'Rabbi Yishmael ve Rashi'nin tefsîri kaynak olarak kullanılmıştır.

Çalışmamız, üç bölüm halinde tasnif edilmiştir. Birinci bölümde kronolojik sıra dikkate alınmış, asa-yılan, asa-deniz ve asa-taş mucizelerinin çevresindeki olaylar incelenmiştir. Asa-yılan mucizesi, "ilahi huzurda asa-yılan dönüşümü" ve "Firavun ve çevresindekilerin yanında asa-yılan mucizesi" olarak iki ana başlıkta tasnif edilmiştir. Hz. Mûsâ'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında vuku bulan asa-yılan dönüşümü, ilahi huzurda yaşadığı bireysel bir tecrübe olarak düşünülerek alt bölüm başlığında "mucize" ifadesi yerine "dönüşüm" ifadesine yer verilmiştir. Olayların ve başlıkların akışında ve tasnifinde, farklı yaklaşımların merkezinde olan unsurlar üzerinden hareket edilmiştir. Bu çerçevede birinci bölüm, "kaynak eksenli yaklaşımlar", "lafız ve ifade eksenli yaklaşımlar" ve "peygamber algısına bağlı yaklaşımlar" alt başlıklarıyla tasnif edilmiştir.

İkinci bölümde ilgili üç mucizenin klasik yaklaşımda nasıl ele alındığına değinilmiştir. Bu bölüm kendi içinde "mucize olgusuyla ilgili yaklaşımlar", "lafız ve ifade eksenli yaklaşımlar", "kaynak eksenli yaklaşımlar" ve "tasavvufî yaklaşım ve temsiller" olmak üzere üç alt başlık altında incelenmiştir. İlgili başlıkların altında asa-yılan, asa-deniz ve asa-taş mucizeleri sırayla incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ilgili üç mucize, modern döneme özgü yorumlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bölüm de kendi içinde "mucize olgusuyla ilgili yaklaşımlar", "lafız ve ifade eksenli yaklaşımlar" ve "kaynak eksenli yaklaşımlar" olmak üzere üç alt başlık altında incelenmiştir. İlgili başlıkların altında asa-yılan, asa-deniz ve asa-taş mucizeleri sırayla incelenmiştir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

# OLAY ÖRGÜSÜ ÇERÇEVESİNDE ASA MUCİZELERİ

Bu bölümde Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi, asasıyla denizin yarılması ve taştan suyun fışkırması mucizelerini çevreleyen olaylar hem kronolojik sıra takip edilerek hem de konunun merkezinde olduğu düşünülen unsur üzerinden tasnif edilerek ele alınmıştır. Bu çerçevede söz konusu olaylar "peygamber algısına bağlı", "kaynak eksenli", "lafız ve ifade eksenli" yaklaşımlar biçiminde tasnif edilmiştir.

Hz. Mûsâ'nın asasının yılana dönüşmesi olayı üç farklı zamanda ve üç farklı zeminde gerçekleşmiştir. Bu olaylardan ilki tefsîrlerin yaygın kanaatine göre Hz. Mûsâ'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında vuku bulmuştur. İkinci asa-yılan dönüşümü Hz. Mûsâ'nın Firavun'un huzuruna çıkıp âlemlerin rabbinden gelen bir elçi olduğunu söyledikten sonra gerçekleşmiştir. Asa-yılan olayının üçüncüsü ise Hz. Mûsâ'nın sihirbazlarla yaptığı müsabaka sırasında gerçekleşmiştir. Asa-yılan mucizesi, "ilahi huzurda asa-yılan dönüşümü" ve "Firavun ve çevresindekilerin yanında asa-yılan mucizesi" olarak iki ana başlıkta tasnif edilmiştir. Hz. Mûsâ'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında vuku bulan asa-yılan dönüşümü, ilahi huzurda yaşadığı bireysel bir tecrübe olarak düşünülerek alt bölüm başlığında "mucize" ifadesi yerine "dönüşüm" ifadesine yer verilmiştir.

Asa-deniz mucizesi, ilahi emir gereği Hz. Mûsâ'nın Beni İsrail'i Mısır'dan geceleyin çıkarması ve deniz engeliyle karşılaşmasının akabinde gerçekleşmiştir. İlgili ayetlere göre Hz. Mûsâ asasıyla denize vurması üzerine sular yarılmış ve her parçası koca bir dağ gibi olmuştur. Bunun üzerine İsrailoğulları denizden geçmişler, Firavun ve ordusu ise denizin içindeyken suların kapanması üzerine boğulmuşlardır. Asa-taş mucizesi ise müfessirlerin yaygın kanaatine göre Tih'te gerçekleşmiştir. Çöl yolculuğunda susuz kalan İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'dan su talebinde bulunmuşlar ve vahiy doğrultusunda Hz. Mûsâ'nın taşa vurması üzerine de ilgili mucize gerçekleşmiştir.

# I. ASANIN YILANA DÖNÜŞMESİ MUCİZESİ

## A. İlahi Huzurda Asa-Yılan Dönüşümü

Asanın yılana dönüşmesi olayı ilk olarak -tefsîrlerin yaygın kanaatine göre- Hz. Mûsâ'nın Medyen-Mısır yolculuğu esnasında gerçekleşmiştir. Buna göre Hz. Mûsâ, ailesiyle birlikte Medyen'den çıktıktan sonra yolunu kaybettiği esnada uzakta bir ateş görmüştür. Ateşten bir parça alıp ısınmak ya da ateşin civarında bulabileceğini düşündüğü bir kişiye yol sormak için oraya yaklaştığında Allah'ın nidâsına mazhar olmuş ve elinden attığında asasının yılana dönüştüğüne ilk defa orada şahit olmuştur.

Birinci asa-yılan olayı Kur'ân-ı Kerim'de Tâhâ, Neml ve Kasas surelerinde farklı uzunluklardaki anlatımlarla aktarılmıştır. Söz konusu olayın öncesinde ve sonrasında Hz. Mûsâ ile Allah arasında geçen diyalog bağlamında tefsîrlerimizde zihin yapısı ve tipoloji açısından zengin veriler bulunmaktadır. Bu kapsamda müfessirler; kullandıkları kaynaklar, ilahi kelamın örgüsel yapısına dair anlayışları ve lafızların kavramsallaşma sürecinin zihinlerdeki etkisine bağlı olarak yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Ayrıca peygamber mukayesesi, ismet sıfatı ve nebî-beşer düalizmi üzerinden kendisini gösteren peygamber algısının da zihniyet ve tipoloji olarak yansıdığı görülmektedir. Birinci asa-yılan olayı, öncesi ve sonrasıyla şu ayetlerde aktarılmıştır:

| | | |
|---|---|---|
| Tâhâ 20/10 | إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى | Hani o ateş görmüştü de ailesine, "Siz burada bekleyin, ben bir ateş gördüm. Belki ondan size bir kor parçası getiririm, yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum" demişti. |
| Tâhâ 20/11 | فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى | Ateşin yanına gittiğinde ona "Ey Mûsâ!" diye seslenildi: |
| Tâhâ 20/12 | إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى | "Muhakkak ki ben senin Rabbinim. Ayakkabılarını çıkar. Zira sen |

| | | |
|---|---|---|
| | | mukaddes vadi Tuvâ'dasın." |
| Tâhâ 20/14 | إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي | "Muhakkak ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibâdet et ve beni anmak için namaz kıl." |
| Tâhâ 20/17 | وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى | "Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?" |
| Tâhâ 20/18 | قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى | Mûsa: "O benim asamdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkerim. Onunla başka bazı ihtiyaçlarımı da karşılarım. |
| Tâhâ 20/19 | قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى | Allah, "Onu yere at ey Mûsâ!" dedi. |
| Tâhâ 20/20 | فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى | Mûsâ da onu attı. Bir de ne görsün o, hızla hareket eden bir yılan olmuş! |
| Tâhâ 20/21 | قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى | Allah: "Tut onu. Korkma! Biz, onu eski haline döndüreceğiz." Dedi. |
| Tâhâ 20/22 | وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى | Elini koynuna sok ki bir başka ayet olarak ve hastalıktan olmaksızın bembeyaz olarak çıksın." |
| Tâhâ 20/23 | لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى | "Sana büyük ayetlerimizden birini daha göstermemiz için. |
| Neml 27/7 | إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ | Hani Mûsâ, ailesine, "Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber, yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim" demişti. |
| Neml 27/8 | فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ | Ateşe vardığında ona şöyle seslenildi: "Ateşin başındaki de çevresindekiler de mübarek olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah, |

| | | |
|---|---|---|
| | | eksikliklerden uzaktır.” |
| Neml 27/10 | وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ | “Asanı at.” Onun yılan gibi deprendiğini görünce ardına bakmadan kaçtı. Bunun üzerine Allah: “Ey Mûsâ, korkma! Benim huzurumda peygamberler korkmazlar.” dedi. |
| Neml 27/11 | إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ | “Ancak zulmedip de sonrasında kötülüğün yerine iyilik yapanlar bilsinler ki şüphesiz ben çok bağışlayıcıyım, çok merhamet edenim.” |
| Neml 27/12 | وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ | “Elini koynuna sok; Firavun’a ve onun kavmine gösterilecek olan dokuz ayetten biri olarak, hastalık sebebiyle olmadan bembeyaz olarak çıksın. Çünkü onlar fasık bir toplumdur.” |
| Kasas 28/29 | فَلَمَّا قَضَى مُوسَاالْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ | Mûsâ, süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıktığında Tûr tarafında bir ateş gördü ve ailesine, “Siz burada bekleyin, ben bir ateş gördüm, Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için kor parçası getiririm” dedi. |
| Kasas 28/30 | فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ | Mûsâ, oraya vardığında, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin |

| | | |
|---|---|---|
| | | Rabbi olan Allah'ım." |
| Kasas 28/31 | وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ | "Asanı at." Onun küçük bir yılan gibi deprendiğini görünce, arkasına bakmadan kaçtı. Bunun üzerine "Ey Mûsâ! Beri gel, korkma. Çünkü sen güvenlikte olanlardansın." buyuruldu. |
| Kasas 28/32 | اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ | "Elini koynuna sok. Bir hastalıktan dolayı olmaksızın bembeyaz çıksın. Korkudan açılan kolunu kendine çek. İşte bunlar, Firavun ve ileri gelenlerine göstermen için Rabbin tarafından sana verilen iki burhandır. Çünkü onlar yoldan çıkmış bir toplumdur." |
| Kasas 28/33 | قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ | Mûsâ, şöyle dedi: "Ey Rabbim! Şüphesiz ben onlardan birinin canına kıydım. Onların da beni öldürmelerinden korkuyorum." |

İlgili ayetlerde, asanın yılana dönüşmesini aktaran ifadeler arasında bazı farklılıklar olduğu görülmektedir. Tâhâ suresinde asanın *koşan bir hayye* "حَيَّةٌ تَسْعَى" olduğu ifade edilirken Neml ve Kasas surelerinde *sanki deprenen bir cânn* "تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ" olduğu belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle zikri geçen iki surede hem asanın dönüştüğü varlık farklı bir kelimeyle ifade edilmiş hem de asanın tam bir yılan olmayıp *sanki yılan* olduğu dile getirilmiştir. Yılanın hareketi de farklı bir fiille ifade edilmiş, Tâhâ suresinde " تَسْعَى " fiili kullanılırken Neml ve Kasas surelerinde " تَهْتَزُّ " fiili kullanılmıştır. Ayrıca asanın yılana dönüşmesi olayının Tâhâ ve Neml surelerinde *ayet* kelimesiyle Kasas suresinde ise *burhan* kelimesiyle karşılandığı görülmektedir.

## 1. Kaynak Değişimi Bağlamında Hz. Mûsâ'nın Medyen-Mısır Yolculuğu

Hz. Mûsâ'nın birinci asa-yılan dönüşümüne şahit olduğu yolculukta hangi yöne doğru gittiği hususunda tefsîr kaynaklarımızda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların ortaya çıkmasında konuyla ilgili rivayetler etkili olduğu kadar özellikle modern dönemde farklı kaynakların kullanılması da etkili olmuştur. Ayrıca konuyla ilgili rivayetlerin ayetlerdeki söylemler doğrultusunda analiz edilmesi ve ilgili ayetlere bütüncül yaklaşılması da farklı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır.

Rivayet eksenli yaklaşımda birçok tefsîr tarafından aktarılan "Medyen-Mısır yolculuğu" verisi/rivayetinin zihinlerde sarsılmaz biçimde yerleştiği görülmektedir. Bu çerçevede zikri geçen konuyla ilgili diğer ayetler incelenirken söz konusu verinin etkisi altında hareket edilmiş ve farklı bir fikri çağrıştıracak veriler tahlil edilmemiştir. Tefsîrlerimizin yaygın kanaati, ilgili rivayetler doğrultusunda bu yönde olmakla birlikte özellikle modern döneme yaklaşıldığında konuyla ilgili muhtelif yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında ise çeşitli kaynakların temel alınmasıyla ortaya çıkan yaklaşım farklılığının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bu dönemde ayetlerin değerlendirilmesinde bütünsellik ilkesinin klasik döneme oranla baskın bir biçimde kendisini hissettirdiği görülmektedir. Böylece söz konusu dönemde ilgili ilkenin merkeze alınması suretiyle rivayetler arasında tercihte bulunulmuştur. Üçüncü bir yaklaşım olarak aynı dönemde, müfessirlerimiz tarafından kullanılan kaynakların çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu kapsamda Beni İsrâil'le ilgili kıssaların doğru haliyle tespit edilmesinde özellikle Kitab-ı Mukaddes'e belirleyici bir rol atfedilmiş ve bu durum da söz konusu farklılaşmanın ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Diğer bir yaklaşımda ise Tevrat'ın sunduğu verilere başvurulduğu fakat realiteyle uyuşmadığı gerekçesiyle kabul edilmediği görülmektedir.

Konuyla ilgili dört farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür:

- Zikri geçen olayın Medyen-Mısır yolunda gerçekleştiğini aktaran rivayeti başka hiçbir veriye yer kalmayacak biçimde zihnine yerleştirip konuyu

tartışmaya açmayan ve klasik dönemde etkisini hissettiren rivayet eksenli yaklaşım.

- İlgili rivayeti söylem analizi yoluyla eleştiren ve ayetlerin bütünselliğine önem veren söylem eksenli yaklaşım.
- Tevrat verilerini kullanan yaklaşım.
- Tevrat'tan yararlanmakla birlikte ilgili kaynaktaki verinin reel zeminde karşılığının olmadığını savunan ve söz konusu rivayeti destekleyen realite eksenli yaklaşım.

Tefsîrlerimiz incelendiğinde birinci asa-yılan dönüşümümün Medyen- Mısır yolculuğu esnasında vuku bulduğu fikrinin, yaygın kanaat olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.[1] Modern döneme yaklaşıldığında ise konuyla ilgili farklı görüşlerle karşılaşılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın, Firavun ve adamlarına gönderilmesi üzerine Hz. Mûsâ'nın öldürülmekten korktuğunu söylemesini[2] dikkate alarak Hz. Mûsâ'nın Mısır'a gitme niyetiyle yola çıktığı fikrinin ayete aykırı olduğunu belirtmesi, bütünsellik ilkesine bağlı ve söylem analizini esas alan yaklaşım kapsamında değerlendirilebilir. Elmalılı'ya göre Hz. Mûsâ'nın Kudüs'e

[1] Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Tefsîr-i Âyi'l-Kur'ân: Tefsîru't-*Taberî, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 26 c., Kahire, Dâru Hecr Yayınları, 2001, C.XVIII, s.8; İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail b.Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, 15 c., Giza, Müessesetü Kurtuba, 2000, C.IX, s.315; Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 6 c., Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998, C.IV, s.69; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.15; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 8 c., Lübnan-Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, C.VII, s.111; Burhaneddin Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikāî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, 22 c., Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-İslamî, 1984, C.XIV, s.130; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.18; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 30 c., Beyrut/Lübnan, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, C.XX, s.72; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, 27 c., y.y., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957, C.XI, s.4172; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 30 c., Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946, C.XVI, s.98; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 25 c., İkinci bsk., Mısır, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, H 1351, C.I0, s.72; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 11 c., İkinci bsk., Kahire, Dârü's-Selâm Yayınları 1989, C.VII, s.3987; Karaman, Hayrettin v.d.: *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, 5 c., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, C.IV, s.185.

[2] Kasas 28/33 قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ.

doğru yol aldığını aktaran rivayet gerçeğe daha yakın durmaktadır.[3] İlgili görüşte zaten Mısır'a gitmekte olan bir kişinin, aynı yere elçi olarak görevlendirilmesi üzerine ilgili sözleri söylemesinin bir çelişki olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Elmalılı'nın bütünselci yaklaşım ve söylem analizi yoluyla kendi görüşüne delil olarak sunduğu ayet, her ne kadar okuyucuda Hz. Mûsâ'nın Mısır'a doğru değil de başka bir yere ve yöne doğru yol alan biri olduğu izlenimini uyandırsa da zikri geçen görüşü ispatlamada yetersiz durmaktadır. Zira Hz. Mûsâ'nın Mısır'a gizlice gitme niyetiyle yola çıkmışken Firavun ve kavmine açıktan bir elçi olarak görevlendirilmesi üzerine ilgili sözü söylemiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın korkusu Mısır'a gitmekten değil, gideceği ülkenin hükümdarının kendisi hakkındaki muhtemel hükmünden de kaynaklanmış olabilir. İbn Kesîr'in konuyu aktarırken vatanını ve ailesini özlemiş olan Hz. Mûsâ'nın, Firavun ve kavminden gizli olarak Mısır'a gitmeye niyetlendiğini söylemesi de bu görüşü destekleyici niteliktedir.[4] Benzer şekilde Ebu Hayyân tarafından da Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'tan seyahat işini gizli tutmasını istediği belirtilmiştir.[5] İbn Kesîr ve Ebu Hayyân'ın diğer tefsîrlerden farklı olarak zikri geçen ifadelerindeki "gizlice gitme" vurgusu, daha sonra Elmalılı tarafından dile getirilecek olan itiraza bir cevap mahiyetinde düşünülebilir. Bununla birlikte Elmalılı'nın tüm klasik tefsîrleri etkisi altına alan baskın rivayetin dışına çıkarak ayetlerin bütünselliğini dikkate alması ve söylem analizine başvurması parçacılığa tepki bağlamında olumlu kabul edilebilir.

Konunun zihniyet bağlamındaki diğer veçhesi ise söz konusu yolculuğun güzergâhını tespitte İsrâiliyyât dışında Kitab-ı Mukaddes'te aktarılanlardan istifade edilmesi hususunda karşımıza çıkmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Mûsâ'nın, kayınbabası Midyanlı kâhin Yitro'nun sürüsünü güderken çölün batı tarafındaTanrı Dağı'na, Horev'e vardığı ve orada ilk vahyi aldığı, asasının yılana dönüşmesi olayına da orada şahit olduğu aktarılmaktadır.[6] Bunun üzerine kayınbabasının yanına dönen Hz. Mûsâ, Mısır'daki soydaşlarına dönmek ve onların yaşayıp yaşamadıklarını

[3] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 8 c., İstanbul, T.C.Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziya, 1935, C.V, s.3728; Söz konusu görüşü aktarmakla birlikte muhtemel görmeyen Âlûsî için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XX, s.72.
[4] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.X, s.459.
[5] Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* C.VI, s.215.
[6] Çıkış, 3/1.

öğrenmek üzere Yitro'dan izin istemiş ve izin aldıktan sonra da karısını ve oğullarını eşeğe bindirip Mısır'a doğru yola çıkmıştır.[7] Bu durumda Kitab-ı Mukaddes'e bakıldığında Hz. Mûsâ'nın Medyen'den Mısır'a gittiği ancak ilk vahye ve ilk asa-yılan olayına bu yolculuğunda değil sürülerini güderken şahit olduğu anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak tefsîrinde Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapan İbn Âşûr'un, ilgili kaynaktaki verilerden sadece birini aktarmak suretiyle Hz. Mûsâ'nın Medyen'den Mısır'a gittiğini savunan yaygın anlayışı desteklemesi, kendisinin rivayet eksenli bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Bu çerçevede yukarıda aktarılan nuansa işaret etmeyen İbn Âşûr; Tevrat'taki ikinci veriyi aktarmış, Hz. Mûsâ'nın da kız kardeşini ve âlini aramak üzere kayınpederinden izin istediğini ve Mısır'a döndüğünü belirtmiştir.[8] Tevrat'ın Çıkış bölümünde peşi sıra anlatımlar olarak göze çarpan bu duruma İbn Âşûr tarafından bütüncül bir yaklaşım sergilenmemesi ve sadece Kur'ân ile uyumlu olan verinin sunulması onun Tevrat'taki verilere parçacı yaklaştığını göstermektedir.

Mevdûdî'ye geldiğimizde ise söz konusu olayın anlatımında geleneksel yaklaşımın tam terk edilmediği fakat Tevrat'taki verilerin de dikkate alındığı, dolayısıyla çelişkili ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, farklı veriler sunan kaynaklara aşina olan Mevdûdî'nin ilgili konuda zihnî bir belirsizlik içinde olduğunu göstermektedir. Kur'ân ile Tevrat'ın ilgili konudaki farklı anlatımları, tefsîrinde Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapan Mevdûdî'nin sözü edilen çelişkiye düşmesinde etkili olmuştur. Bu kapsamda o; Neml suresindeki ilgili ayetin tefsîrinde söz konusu olayın, sekiz ya da on sene[9] Medyen'de kalan Hz. Mûsâ'nın, ailesiyle birlikte uygun bir yer aramak üzere dolaşması esnasında, Tur dağının eteğinde

---

[7] Çıkış, 4/18-20.

[8] Muhammed Tahir b. *Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30 c., Tunus, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr , 1984, C.XX, s.111; İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.194.

[9] Kur'ân'da Hz. Şuayb'ın (?) Hz. Musa'yı sekiz ya da on sene çalışması hususunda muhayyer bıraktığı ifade edilmiş قَالَ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ (Kasas 28/27) diğer bir ayette ise süreye değinilmeksizin Hz. Musa'nın söz konusu süreyi tamamladığı aktarılmıştır. فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (Kasas 28/29).

meydana geldiğini belirtmiştir.[10] Bununla birlikte Tâhâ suresindeki ilgili ayetin tefsîrinde, Hz. Mûsâ'nın karısıyla Medyen'den Mısır'a dönerken söz konusu olayı yaşadığını belirtmiştir.[11] Kasas suresine gelindiğinde ise seyahatin Tur'a doğru yapılmasının Mevdûdî tarafından Medyen'den Mısır'a doğru yola çıkılmış olduğunun bir göstergesi olarak sunulduğu görülmektedir. Çünkü Tur, Medyen-Mısır yolu üzerinde bulunmaktadır. Söz konusu bilgileri aktaran Mevdûdî ayrıca, zikri geçen olayın Tevrat'ta farklı aktarıldığını belirtmiş ve olayı Tevrat'taki şekliyle de anlatmıştır.[12] Söz konusu durum her ne kadar klasik yaklaşıma yakın dursa da Mevdûdî'nin rivayet bazlı yaklaşım ile Tevrat bazlı yaklaşım arasında kaldığını söylemek mümkündür.

Muhammed Esed ise, "Medyen-Mısır yolculuğu"nu çölde yahut bozkırdaki bir yolculuğa dönüştürmüş ve Mısır'dan hiç söz etmemiştir. Söz konusu olayın zamanına dair yapılan "Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkışını izleyen yolculuk günleri" açıklaması ise büyük bir zaman dilimine işaret etmekte, Kur'ân'dan ve Kitab-ı Mukaddes'ten farklı bir bakışa işaret etmektedir.[13] Aslen Yahudi bir aileden gelip İbrani dil ve kültürü üzerine eğitim alan Muhammed Esed'in zikri geçen konuyla ilgili Tevrat'taki anlatımdan haberdar olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, orta bir yol benimsemiş ve seyahatin varış noktasını Mısır olarak zikretmeyip söz konusu olayı geniş bir zaman dilimine terk etmiştir. Bu durum da Muhammed Esed'in daha çok Tevrat eksenli bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İlgili konuyu Tevrat'la karşılaştırmalı olarak ele alan müfessirlerimizden biri de Saîd Havvâ'dır. Kendisi, Tevrat ile söz konusu rivayet arasındaki farka dikkat çekmiş ve Tevrat'taki rivayetin reel hayatla olan uyuşmazlığından yola çıkarak zikri geçen rivayetin doğru olduğunu savunmuştur. Ona göre Tevrat'ta Hz. Mûsâ'nın

[10] Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân-Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri*, Tercüme Kurulu: Muhammed Han Kayan v.d., 7 c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, C.IV, s.78.
[11] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.220.
[12] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.157.
[13] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı, Meal-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 3 c., İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, C.II, s.625.

sürülerini güttüğü yer olarak aktarılan Horev ile Medyen arasında yüzlerce mil mesafe olması, koyunların burada sürüldüğü fikrini makul olmaktan çıkarmaktadır.[14]

## 1. Lafız ve İfade Eksenli Yaklaşım

Birinci asa-yılan olayının öncesinde Allah'a ve Hz. Mûsâ'ya ait olarak aktarılan ifadeler üzerinden müfessirler özellikle işârî bağlamda çeşitli yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede ilgili ayetlerdeki lafızlar üzerinden fıkhî hükümler çıkarılmış, özellikle Saîd Havvâ tarafından çeşitli eğitsel mesajlar üzerinde durulmuştur. Hz. Mûsâ'nın yolculuğu esnasında yanan bir ateş görmesi üzerine kullandığı: "Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş (نَارًا) getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini (هُدًى) bulurum" ifadesindeki bazı lafızlar da tefsîr kaynaklarımızda çeşitli işârî yaklaşımlar eşliğinde sunulmuştur. İlahi hitabın Hz. Mûsâ'dan papuçlarını çıkarmasını istemesi bazı müfessirler tarafından işârî bağlamda değerlendirilirken "Beni anmak için namaz kıl" ifadesi de zihin yapısı ve hemhal olunan ilmî alanlar doğrultusunda farklı yorumlanmıştır. Söz konusu diyalogda Hz. Mûsâ'ya sağ elinde ne olduğunun sorulması da ilahi bilginin her şeyi kuşatmış olduğuna dair inancın oluşturduğu derin hassasiyetin bir ürünü olarak müfessirler tarafından özellikle tahlil edilmiştir.

### a. Birinci Asa-Yılan Olayının Öncesindeki İfadelere Dair Fıkhî ve Eğitsel Yaklaşımlar

Birinci asa-yılan dönüşümünü hazırlayan olaylar bağlamında ayetlerdeki lafız örgüsünün hem ilgili olay bağlamında hem de diğer bağlamlarda ilahi tasdik kalburundan geçtiği düşünülmüştür. Bu anlayışla ilgili ayetlerden fıkıh başta olmak üzere farklı alanlarla ilgili anlam ve hükümler çıkarılmıştır. Böylece herhangi bir bağlamda zikredilen ayetlerin sonsuz bağlamda sonsuz doğruyu içerdiği, kıssaların anlatımında bir peygamberden ilahi tasdike işaret edilmeden aktarılan lafızlarda da böyle bir yönün olduğu zımnen savunulmuştur. Bu yaklaşıma göre Allah'ın peygamberleri ağzından aktarıp yermediği ifadelerin reel hayattaki karşılıkları da dinen sakıncalı değildir. Hatta ilgili ifadelerin eğitici bir yönünün bulunduğu da söylenebilir. Bunun bir sonucu olarak da ilgili ifadeler tahkiye bağlamından alınarak

[14] Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.VII, s.4083.

fıkhî, eğitsel vb. bağlamda kullanılmıştır. Söz konusu yaklaşım, en sağlam delil ve meşruiyet kaynağı olan ayetlerin üzerindeki anlam yükünü arttırmıştır. Zira ilgili yaklaşımda renksiz olarak aktarılan lafızlar ve ifadenin sentaksı gibi metni oluşturan her unsura yeni bir anlam yüklenmesinin önü açılmıştır. Böylece ayetler, üzerine beyaz ışık düşürülen ve çeşitli renklerde ışık spektrumu elde edilen bir prizmaya dönüştürülmüş ve ayetler üzerinden sonsuz renk ve tonda anlamlar elde edilmiştir.

Söz konusu yaklaşım doğrultusunda ilk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'dan ahkâma dönük olarak aktarılmayan أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا ve وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي ifadesi fıkhî bağlama çekilmiş ve ilgili ifade üzerinden fıkhî bir hüküm aktarılmıştır. Buna göre söz konusu ifadeler asaya dayanmanın ve hayvanları otlatmada orta yolu takip etmenin müstehap olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü "h-ş-ş" fiili yaprağın düşmesi için ağaca vurulması anlamındadır. Burada diğer hayvanların da yararlanması için kökünden sökmeme ve ağacı diğerlerine bırakma anlamı vardır.[15] İmam Malik'ten naklen "heşş"in nasıl yapılması gerektiğinin aktarılması da aynı anlayışın bir ürünü olarak kabul edilebilir.[16]

İlk asa-yılan olayında Allah'ın Hz. Mûsâ'ya sağ elindekini sorması ve Hz. Mûsâ'nın da cevap vermesi bağlamında da müfessirler tarafından benzer bir yaklaşım sergilenmiş, ilgili ifade üzerinden fıkha ve âdâba dair bir hüküm çıkarılmıştır. Bu anlayışa göre söz konusu durum, kendisine soru sorulan kişinin, soruyu soranın aslında sorulandan haberdar olduğunu bilse bile cevap vermesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ, elindekini aslında bildiği halde Allah'ın sorduğu soruya cevap vermiş ve: "Rabbim, sen benden daha iyi bilirsin."dememiştir.[17]

Hz. Mûsâ'nın "yol sorma" ve "ateş alma"yla ilgili sözlerinin ilgili ayetlerde takdim-te'hîrle ifade edilmesi de müfessirler tarafından fıkıh ve hadis ilminin problemleri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede söz konusu üslup özelliği, lafızların takdim-te'hîre dikkat edilerek ezberlenmesinin gerekli olmadığına işaret

[15] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.177.
[16] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3356.
[17] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.188.

sayılmıştır. Bu durumda önemli olan kastedilen anlamı iletebilmektir.[18] Tek olan kıssanın birden fazla anlatımla aktarılması da hadisin mana ile rivayetinin caiz olduğuna işaret sayılmıştır. Ayrıca ilgili durum "evlenme" lafzını zikretmeden onu ifade eden lafızlarla da nikâhın geçerli olduğunu göstermektedir.[19] Yukarıda sözü edilen durum, "mana ile rivâyetin cevâz durumu", "lafızların hakikat ve kinayeye bağlı olarak hükme taalluku" ile ilgili tartışılagelenlerin bir kod olarak yer ettiği zihinlerin, ayetlere yaklaşırken bu kodun tesiri altında hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu noktada zihnî yapı kaynaklı olarak ayetlerin tefsîrinde algıda seçiciliğin devreye girdiğini söylemek mümkündür. Zira ilgili ayetlerdeki takdim-te'hîrin, söz konusu tartışmalarla yoğrulmayan ve dolayısıyla "mana ile rivayetin cevâz durumu" koduna sahip olmayan bir zihin yapısını zikri geçen doğrultuda harekete geçirmesi beklenemez.

Birinci asa-yılan dönüşümünün öncesini anlatan ayetlerdeki lafızlar üzerinden Hz. Mûsâ özelinde âdâba yoğunlaşılarak farklı anlam boyutlarına yol alınması da bu kapsamda değerlendirilebilir. İlgili yaklaşımda peygamberlerden olumlu ya da olumsuz bağlamda aktarılmayan ifadeler, yüceltmeci peygamber anlayışı ve atomize metotlarla değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Hz. Mûsâ'nın haber ya da kor parçası getireceğini ifade ederken Tâhâ suresindeki anlatıma göre لَّعَلِّي ifadesini kullanarak ihtimalli konuşması, Saîd Havvâ tarafından yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Zira ona göre ilgili lafız, Hz. Mûsâ'nın kesinlikle yerine getireceğinden emin olmadığı bir sözü vermemesine yorulmalıdır.[20] Saîd Havvâ'nın, parçacı bir yaklaşım benimsendiğinde latif duran söz konusu yorumu, Neml suresindeki farklı anlatımla birlikte değerlendirildiğinde letâfetini kaybetmektedir. Zira aynı olayı anlatan Neml suresinin ilgili ayetlerinde ihtimalli ifade yerine سَآتِيكُم lafzının kullanıldığı ve söze kesinlik kazandırıldığı görülmektedir. Aslında Saîd Havvâ'nın söz konusu durumun farkında olduğu, hem ilgili yorumu

---

[18] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.358; Hz. Musa'nın Firavun'a gönderilmesi üzerine sunduğu mazeretlerin Şuarâ ve Kasas surelerinde takdim-te'hîrle aktarılması bağlamında Mâtürîdî'nin benzer yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Söz konusu yorumlar için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.XI, s.37.

[19] Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl)* thk.Yusuf Ali Bedivi, 3 c., Dördüncü bs., Dımaşk/Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2008, C.II,s.592; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3989.

[20] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.

aktardığı hem de ondan vazgeçtiği görülmektedir. Böylece o hem yukarıda sözünü ettiğimiz yorumu aktarmış hem de nebevî edep konusundan uzaklaşarak söz konusu ifade farklılıklarını Hz. Mûsâ'nın o anki ruh haline bağlanmıştır. Bu durumda ilgili ifade tarzı ona göre, Hz. Mûsâ'nın umudunun güç kazandığını ancak netice alamama durumunu da dikkate aldığını göstermektedir.[21]

İlgili ayetleri eğitsel açıdan değerlendirmesiyle öne çıkan müfessirlerden olan Saîd Havvâ birinci asa-yılan olayı öncesindeki diyalogları da farklı bağlamlarda değerlendirmiştir. Ona göre Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasında "Muhakkak ki ben senin rabbinim." buyurmasının bizim için eğitsel alanda farklı bir yansıması bulunmaktadır. Buna göre bir kimseyle konuşurken kişinin kendi vasfını söylemesi ve o vasfı belirtecek şekilde hitap etmesi gereklidir.[22] Ayetlerden gelen ışığın prizmaya düşmesi üzerine oluşan ışık huzmelerinden bir diğeri ise "Papuçlarını çıkar!" emrinden sonra ilgili emrin gerekçesinden bahsedilmesi noktasında karşımıza çıkmaktadır. Zira söz konusu durum da bir emir verirken gerekçesini belirtmemizin gerekli olduğunu bizlere öğretmektedir. Allah bile emir verirken gerekçesini belirtmişken insanların kendi aralarında bunu uygulamaması düşünülemez.[23] Saîd Havvâ'ya göre ilgili emir bize, zorlu şartlarda olan ve beklenmedik durumla karşılaşan kişiye hissedilir bir şeyin yapılmasının gerekli olduğunu da öğretmektedir. Böylece o kişi, bu duruma tahammül edecek ve şaşkınlıktan kurtulacaktır.[24] Bu doğrultuda ilgili emirle duruş olarak Hz. Mûsâ'nın edebini takınması istenmiş, sonrasında ise kulak vermesi istenerek susma edebi öğretilmiştir. Saîd Havvâ'ya göre bu durum, terbiyeye edebin öğretilmesiyle başlanmasının ne kadar doğru olduğunu göstermektedir. Terbiyeye edeple başlamayan nice eğitmen bu yüzden başarısız olmuş ve öğrettikleri kendi aleyhine dönmüştür. Tam da bu sebepten peygamberler toplumlarından, Allah'a karşı takvâ duygusunu kuşanmalarını ve peygamberlere itaat etmelerini istemişlerdir. Zira Allah'a karşı edepli olmak ile peygambere karşı edepli olmak birbirinden ayrılmaz şeylerdir.[25]

---

[21] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3989; Aynı yorum için bkz. Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.592.
[22] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.
[23] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.
[24] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.
[25] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.

## b. Ateş ve Hidayet Kavramlarına Bakış

Hz. Mûsâ'nın Medyen'den Mısır'a dönerken yolda yanan bir ateş görmesi üzerine kullandığı: "Siz burada bekleyin, ben bir ateş gördüm. Umarım ondan size bir kor ateş (نَارًا) getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini (هُدًى) bulurum" ifadesindeki bazı lafızlar tefsîr kaynaklarımızda bağlam dışı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Söz konusu olayın Hz. Mûsâ'nın ilk vahyi almasından hemen önce ve ona hazırlık olarak, dolayısıyla sonrası itibariyle lâhûtî bir ortamda gerçekleşmiş olması söz konusu değerlendirmeleri kolaylaştırmıştır. Ayrıca ilgili ifadede tefsîrlerde "nûr" kelimesiyle açıklanan "nâr" lafzı ve dini literatürde önemli bir yeri olan هُدًى lafzının kullanılmış olması da bu yaklaşımı desteklemiştir.

Soğuk ve karanlık bir gecede, ailesiyle birlikte yolculuk eden ve yolunu kaybeden bir kişinin, yanan bir ateş görmesi üzerine ısınmak ve yol sormak amacıyla ateşe doğru yaklaşması, özellikle çölde yaşayan birinin gündelik hayatında karşılaşabileceği lâ-dînî bir olay olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte Hz. Mûsâ'nın söz konusu olayda ateşe yaklaşması üzerine yaşadıklarının son derece lâhûtî bir ortamın varlığını zorunlu kılması, olayın başının da lâhûtî kılınmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ilgili olayı anlatan kavramlar da hakiki anlamlarıyla değil temsîlî mahiyette düşünülmüştür. Böylece görülen ateş, sıradan bir ateş olmaktan çıkmış, spiritual yönü bulunan bir nâra, ya da dini ve Kur'ânî literatürde önemli bir yere sahip olan nûra[26], yolculukta yolunu kaybedene yol gösterme, dini terminolojideki hidayet kavramına, üşüyen bir kişinin ısınması ise manevi sıcaklığa dönüşmüştür. Özellikle hidayet kavramının dini terminolojiye bağlı olarak yorumlanması; Kur'ân'ın, nüzul süreci içerisinde profan yapısından kopararak dini bir anlam yüklediği kavramları ele alan müfessirlerin, ilim tahsili süreçlerinde ilgili lafızları kavramsallaşmış haliyle zihinlerinde kodlamalarına bağlı olarak dini ve kavramsal alana çekmeye eğilimli olduklarını göstermektedir.

Söz konusu dönüşüm çerçevesinde ilgili ayetlerdeki nâr lafzı birçok tefsîrde nûr lafzıyla karşılanmış ve Hz. Mûsâ'nın nâr olarak gördüğünün aslında Allah'ın

---

[26] Nûr kavramının Kur'ânî literatürdeki yeri için bkz. Ömer Çelik, "Kur'ân-ı Kerim'de Nûr Kavramı", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, 1998-1999.

nuru olduğu belirtilmiştir.[27] Hatta ariflere dayandırılan bir yorumda Hz. Mûsâ'nın normal bir ateş olarak gördüğünün aslında "Akıl Turu'nun taşması" ( وأما حقيقته فوراء طور العقل ) olduğu da belirtilmiştir.[28] Böylelikle somut bir olayın somut bir ögesi olan ateşin, soyutluğun derinliklerine çekildiği görülmektedir. Ayrıca ilgili lafzın ateş anlamında olduğu da söylenmiş fakat bu ateşin Allah için bir hicâp olduğu belirtilerek[29] konuyla ilgili bir hadis zikredilmiştir: "Şüphesiz ki yüce Allah uyumaz. Zaten ona uyumak da yakışmaz. Adalet terazisini indirir ve kaldırır. Gündüzün amelinden önce ona gecenin ameli, gecenin amelinden önce de gündüzün ameli arz olunur. Onun perdesi, nâr/nûrdan ibarettir. Eğer perdeyi açacak olsa yüzünün nuru ulaştığı her şeyi yakardı." hadisi üzerinden de ateş kavramı soyut ve spiritual bir anlama büründürülmüştür.[30]

Olayın bağlamında somut bir anlama sahip olan lafızların lâhûtî bir havada ele alınmasının bir diğer örneğini ise İbn Kesîr vermektedir. Ateş ya da haber almak için zikri geçen yere yaklaşan Hz. Mûsâ'nın büyük bir haber ve nurla döndüğünü belirten İbn Kesîr, olayın sonu üzerinden başındaki ifadeyi kinâyî olarak tahlil etmiş, haber ve nur kavramlarını lâ-dînî ve somut kimliğinden soyutlayarak soyut ve dini alana çekmiştir.[31] Benzer bir görüş serdeden İbn Âşûr da Allah'ın Hz. Mûsâ'nın dili üzerinden kinâyî yolla bazı manaları ifşa ettiğini bildirmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ, ateşin yanında büyük bir hidayet bulacak, kavmine de bu hidayetten onların faydalarına olanı aktaracaktır. Ayrıca karanlıkta yanan ateş de kavmini dalâletin karanlıklarından ve yanlış inanıştan sahih bir dine çıkarması anlamı taşımaktadır.[32]

---

[27] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII, s.10; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.19; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I0, s.392; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.19; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.132; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.167; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XIII, s.4659; Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fi't-Tefsîri'l-İşâriyyi's-Sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, C.IV, s.362; Mâtürîdî, ilgili yorumu aktarıp Hz. Musa'nın gördüğünün nur olması durumunun haberde kizbe sebep olacağını belirtmiştir. Ona göre ifade "O, nur gördü fakat onu nar zannetti biçiminde" ızmâr yoluyla düşünüldüğünde böyle bir anlam muhtemel olabilir. Mâtürîdî'nin zikri geçen görüşü için bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, 19 c., İstanbul, Mizan Yayınevi, 2006, C.XI, s.33; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, 12 c., İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, C.V, s.426.
[28] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XX, s.72.
[29] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII, s.12.
[30] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XIII, s.4659; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.132; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.123.
[31] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I0, s.392.
[32] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.195.

Zemahşerî'nin aktardığı yorum ise ilgili ayette profan bağlamda "yolunu kaybedene yolu tarif etme" anlamını taşıyan hidayet kavramının, dini terminolojideki anlamıyla değerlendirilmesinin ve dolayısıyla ifadenin bağlamından koparılmasının diğer bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çerçevede ona göre ateşin yanında kılavuzlar bulmaktan kasıt, dini alandaki kılavuzluktur. Zira her halükarda ebrârın zihin dünyası dini maksatlarla dolup taşmaktadır ve başka (dünyevi) hiçbir şey onların zihinlerini meşgul edemez.[33] Ebussuud Efendi de bağlama uygun olanın lâ-dînî anlam olduğunu belirtmekle birlikte Zemahşerî'nin görüşünü aktarmıştır.[34] Beydâvî de ilgili lafzın profan anlamını naklettikten sonra "dinin kapılarına götüren" anlamına da gelebileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre iyiler, karşılarına çıkan her şeyde böyle bir anlam aramaya meyyâldirler.[35] Bikāî de benzer bir yaklaşımla ayetteki hidayetin dâreyne dair hidayet ve düşmanlara karşı zafer ihsan etme anlamında olabileceğini belirtmiştir.[36]

İbnü'l-Arabî أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (Tâhâ 20/10) ayetindeki hidayet kavramını "hakka götüren marifet ve ilim" anlamında almış, söz konusu lafzı lâ-dînî olay bağlamından uzaklaştırmıştır.[37] Benzer şekilde Muhammed Esed, başı itibariyle profan bir olay bağlamında dillendirilen "yol gösterecek birini bulma" ifadesini manevi bir yol göstericiye duyulan ihtiyaca yormuş ve ilgili ifadede böyle bir ima'nın da bulunabileceğini belirtmiştir.[38] Hatta ona göre ilgili ayetten önce gelen وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (Neml 27/6) ayeti de vahiy yoluyla insana bahşedilen manevi aydınlanmaya işaret etmekte ve söz konusu ayetle bir tenasüp oluşturmaktadır. Tefsîrlerde nâr lafzının nûr olarak açıklanması da ateşten kastın Allah tarafından peygamberlere bahşedilen manevi aydınlanma olduğunu göstermektedir.[39] Seyyid Kutub'a göre de Hz. Mûsâ aradığı ateşi bulmuştur. Ne var

---

33 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.69.
34 Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-Suûd* (*İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm),* 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, C.IV, s.270-271.
35 Nâsıruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafi'î el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk.Muhammed Subhi Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, 3 c., Dımaşk-Beyrut, Dârü'r-Reşid, 2000, C.II, s.385.
36 Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.271.
37 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2 c., Beyrut, Dâru'l-Yakaza el-Arabiyye, 1968, C.II, s.34.
38 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.625.
39 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.763.

ki bu ateş bedenleri değil ruhları ısıtmakta, karanlıkta yolunu yitirenlere değil de büyük yolculukta yol alanlara ışık tutmaktadır.[40]

Zikri geçen değerlendirmelerin yanında tefsîrlerimizde "hidayet" kavramıyla ilgili olarak ayetin öngördüğü lâ-dînî bağlamın dışına çıkılmasını uzak gören yaklaşımlara da rastlanmaktadır. İlgili yaklaşımda sözü edilen lafzın, gündelik hayatta karşılaşabileceğimiz türden "yol sorma" anlamında olduğu aktarılmıştır. Bu çerçevede yukarıda sözü edilen işârî yorumları aktaran Âlûsî, bunların bağlama (aile fertlerinin teselli edilmesi) uygun düşmemesi nedeniyle ihtimal dışı olduğunu belirtmiştir.[41] Hidayetin dini anlamda olduğuna dair görüşü aktaran Ebu Hayyân da bu görüşü uzak olarak tavsif etmiştir.[42]

### c. Hz. Mûsâ'nın Nalınlarını Çıkarmasının Anlamı

Birinci asa-yılan olayının hemen öncesinde mukaddes vadi Tuva'da bulunan Hz. Mûsâ'ya hitap eden Allah'ın, kendisinden nalınlarını çıkarmasını istemesi, müfessirlerimiz tarafından yoğun işârî tahlillere konu olmuştur. Ayetin bağlamı dikkate alındığında kutsal toprakların bereketinden istifade etme, vahyin gerçekleşmesi için doğayla vasıtasız temas kurma amaçlarına matuf olarak düşünebileceğimiz söz konusu emrin, birçok müfessir tarafından bağlam dışında değerlendirildiği görülmektedir. İlgili ifadenin işârî tahlillere tabi tutulmasında, bazı zihinleri harekete geçirecek türden özelliklere sahip olmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ayakkabının bir çiftten oluşması, konuya dair düalist tahlillere ön ayak olurken, Hz. Mûsâ'nın kutsal bir vadide böyle bir emre muhâtap olması, zihinlerdeki cami (kutsal yer) -namaz (Allah'la konuşma) -ayakkabı noktasını harekete geçirmiştir. Söz konusu durum bazı müfessirleri, ilgili ayeti bir *ahkâm ayeti* olarak değerlendirmeye sevk etmiştir. Ayrıca yalınayaklığın tevazu ve edebi çağrıştırması ve Bişr-i Hafî örneğinde olduğu gibi bu durumun tasavvufî anlayışta önemli bir yere sahip olması da sûfî-meşrep müfessirlerin konuya ilgi duymasını beraberinde getirmiştir.

---

[40] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'ân,* 6 c., On Birinci bs., Beyrut-Kahire, Dârü'ş-Şüruk Yayınları, 1985, C.IV, s.2330.
[41] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI. s.166.
[42] Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît,* C.VI, s.216.

Konuyla ilgili düalist yaklaşımlarda, temsil edilen ikili kavramlar olumsuz noktada konumlandırılmış ve insan tarafından atılması ve terk edilmesi gerekenler sınıfında tasnif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle dini ve özellikle tasavvufî açıdan nahoş karşılanan şeylerin, söz konusu ayet üzerinden ayakkabı sembolüyle ifade edildiği ve bu yolla zihniyetin ortaya konulduğu görülmektedir.

### (1) Bağlama Uygun Yaklaşım

Tefsîr kaynaklarımızda söz konusu emir için önce somut gerekçelerin zikredildiği, sonrasında ise "yemekten sonra tatlı" mesabesinde işârî tahlillere başvurulduğu görülmektedir. Söz konusu somut gerekçeler çerçevesinde, nalınların ölmüş eşek derisinden ya da tabaklanmamış deriden olması sebebiyle mukaddes topraklara onlarla basılmasının kerih görüldüğü belirtilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise söz konusu papuçların inek derisinden olduğu, pis olmamakla birlikte mukaddes topraklarla temas kurma ve onun bereketinden istifade etme gibi amaçlarla çıkarılmasının istendiği aktarılmıştır.[43] Diğer tefsîrlerden farklı olarak Ebu Müslim'den aktarılan farklı bir gerçekçi yorumda ise Hz. Mûsâ'nın haşereden ve pislikten korunmak için ayakkabı giydiği, Allah'ın da Hz. Mûsâ'yı korktuğu şeyden emin kıldığı ve bölgenin temiz olduğunu ona bildirdiği aktarılmıştır.[44]

Birçok müfessir tarafından aktarılmakla birlikte nalınların eşek derisinden olduğuna dair yorumun bazı müfessirler tarafından eleştirildiği ve kabul edilmediği

---

[43] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.23-25; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* thk. Mustafa Müslim Muhammed, Riyad, 3 c., Mektebetü'r-Rüşd, 1989, C.II, s.15-16; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.316; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.70; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.183; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.17; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.385; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî,* thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 3 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, , 1993, C.II, s.337; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VI, s.216; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.20; Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Es-Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallati, Es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtabâî, 5 c., Beyrut/Lübnan, Dâru'l-Marife, 1986, C.IV, s.10; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.276; Ebu Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil ed-Dımeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb,* thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 20 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C.XIII, s.189; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.271; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.169; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, 10 c., Dersaâdet Matbaa-i Osmâniyye, H 1330, C.V, s.370; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, 1 c., Dördüncü bs., Dârü'l-Marife, Beyrut/Lübnan, 2007, s.905.

[44] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.169; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.10.

de görülmektedir.[45] Bu kapsamda Taberî, zikri geçen emrin gerekçesi durumunda olan “sen mukaddes vadi Tuvâ’dasın” ifadesinden yola çıkarak nalınların eşek derisinden ya da necis oldukları için çıkarılmasının emredilmiş olamayacağını belirtmiştir. Ona göre sözü hüccet olarak kabul edilecek bir kimseden bu yorumları destekleyecek bir haber de gelmemiştir. Hz. Mûsâ’nın ilgili olay esnasında temiz olmayan eşek derisinden yapılmış nalınlar giydiğini aktaran hadis ise Taberî’ye göre isnadıyla ilgili tartışmalı durumundan dolayı söz konusu yorumları ispatta yeterli değildir.[46] İlgili yaklaşım, rivâyî tefsîrlerin baş müfessiri olarak takdim edilen Taberî’nin dirâyî yönünü ortaya koymakta ve kendisi hakkındaki geleneksel algının sorgulanmasını beraberinde getirmektedir.

Tefsîrlerimize göre ayakkabıların çıkarılması emrinin muhtemel gerekçelerinden bir diğeri tevazu, edep ve söz konusu bölgeye duyulan saygıdır. Bu durum Kabe’ye girecek olan kişinin nalınlarını çıkarmasına benzemektedir.[47] Kurtubî tarafından aktarılan ve tevazu fikrini destekleyen işârî tahlile göre ise Allah’ın Hz. Mûsâ için nur ve hidayet yaygısını serdiği, âlemlerin rabbi tarafından serilen yaygıya nalınlarla basmanın yakışık almayacağı belirtilmiştir.[48]

Yukarıda sözü edilenlerin dışında söz konusu emrin tevazu ve edebe yorulması, tasavvufî yaklaşımdaki “yalın ayak dolaşma” anlayışını desteklediğinden sûfî meşrep müfessirler zikri geçen konuya ayrı bir ilgi göstermişlerdir. Bu çerçevede İsmail Hakkı Bursevî, Bişr-i Hafî gibi isimlerin de bu yüzden çıplak ayakla

[45] Hz. Musa’nın ayağındaki çarığın ölmüş eşek derisinden olduğuna dair rivayeti ve bu rivayetin geçersizliğini aktaran el-Fey206
zü’l-Kaşani’nin görüşü için bkz. Feyzü’l-Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfî*, 5 c., Müessesetü’l-A ‘lâ li’l-Matbû ‘ât, Beyrut/Lübnan, 1979, tsh.Hüseyin el-Alemî, C.III, s.302; Söz konusu nalınların ölü derisinden olduğu ve bu yüzden çıkarılmasının emredildiğine dair birçok rivayetin olduğunu belirtip bu görüşün kendi kaynakları tarafından açık bir biçimde tekzip edildiğini ifade eden Cenâbezî’nin görüşü için bkz. el-Hâcc Sultan Muhammed Cenâbezî, *Beyânü’s-Sa‘âde fî Makâmâti’l-İbâde*, 4 c., Beyrut/Lübnan, Müessesetü’l-A‘lâ li’l-Matbûât, İkinci bs., 1988, C.III, s.18.
[46] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVI, s.26; Zikri geçen hadisin garip olduğunu belirten Kurtubî’nin görüşü için bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.20.
[47] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C.IX, s.183; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb,* C.XXII, s.17; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.IX, s.317; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.70; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.359; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* C.II, s.385; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.20; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.271; Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, s.905; Söz konusu durumu kralların huzurunda papuçları çıkarmaya, ayakta durmaya ve edepli olmaya benzeten müfessirlerin görüşleri için bkz. Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vîl*, C.XI, s.4172; Bikâî, *Nazmü’d-Dürer*, C.XII, s.276; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.21; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* C.V, s.370; Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân,* C.IV, s.10; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.
[48] Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.21;

dolaştıklarını, selef-i sâlihînin de Kabe'yi çıplak ayakla tavaf ettiklerini belirtmiştir.[49] Ne var ki tasavvufî yönü olan Âlûsî'nin, söz konusu yorumu hoş karşılamadığı görülmektedir. Yalın ayak olmanın tevazu ve edep açısından daha iyi olup selefin de bu amaçla Kabe'yi yalın ayak tavaf ettiklerine dair görüşü aktaran Âlûsî, nalınla namaz kılmanın efdal olduğunu savunan bir kişinin bu görüşü benimseyemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre söz konusu görüşü dillendiren Esam, ya bu rivayeti duymamış ya da ona cevap olarak bu görüşü zikretmiştir.[50]

Tasavvufî yönü bulunan iki müfessirin zikri geçen konuda ayrı düşmelerini, zihin yapılarında mevcut (tasavvufî öğreti ve rivayetlere bağlı yaklaşım) kodların farklı ağırlıklarda olmasına bağlamak mümkündür. Bu çerçevede Bursevî'de klasik anlayışa hükmeden tasavvufî bir kodun, Âlûsî'de ise tasavvufî anlayışa baskın gelen rivâyî-dini-fıkhî bir kodun varlığından söz etmek mümkündür.

Üç asa mucizesi kapsamında tefsîr kaynaklarımızda sık sık rastlanan peygamber mukayesesine "papuçların çıkarılması" konusunda da rastlanmaktadır. Bu çerçevede İsmail Hakkı Bursevî, "فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ" (Tâhâ 20/12) hitabı üzerinden Hz. Muhammed ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştırmıştır. Daha önce ifade edildiği üzere papuçları çıkarmayı tevazu ve edeple ilişkilendirip sûfîlerin yalınayak gezdiğini ve selefin çıplak ayakla Kabe'yi tavaf ettiğini belirten Bursevî, söz konusu emirle vadinin şereflendirilmesi ve toprağın bereketinden nasiplenmenin kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte Bursevî, Hz. Peygamber için: "Ey dünyanın ve ahiretin efendisi, arş senin papuçlarının tozuyla şerefyâb olsun ve arşın nuru sana ulaşsın diye papuçlarınla arş yaygısına gel!"denildiğini belirtmiştir. Kralların huzuruna çıkarken nalın giymenin yakışık almayacağını belirten Bursevî, bu durumun Hz. Mûsâ'nın mertebesine göre böyle olduğunu, Hz. Muhammed'in mertebesinin ise farklı ve üstün olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bursevî, ayakkabı çıkarmamanın üstünlük göstergesi olduğunu teyit amacıyla, Ebu Hanife'nin de ziyaret amacıyla halife tarafından çağrıldığında katırından inmemesinin ve yaygıya onunla basmasının istendiğini aktarmıştır.[51]

---

[49] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370; Selefin de Kabe'yi yalın ayak tavaf ettiğine dair rivayet için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.10.
[50] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.169.
[51] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370.

## (2) İşari Yaklaşım

Olayın bağlamı içinde değerlendirilebilecek yukarıda sözü edilen yorumlar dışında zikri geçen emrin farklı uzaklıklarda olmak kaydıyla bağlamdan azade yorumlandığı da görülmektedir. Bu çerçevede temsîlî olarak iki nalından kastın eş ve çocuk olduğu, hatta rüya tabirinde de durumun aynı olup rüyada ayakkabı görmenin evlilikle tabir edildiği birçok müfessir tarafından dile getirilmiştir. Bu durumda ilgili ifadenin "kalbini aile ve çocuk meşguliyetinden arındır" anlamına geldiği belirtilmiştir. [52] Söz konusu yorumu detaylandıran Feyzü'l-Kâşânî, Hz. Mûsâ'nın ailesini çok sevmesine rağmen Allah'a: "Rabbim, ben sevgiyi sana hasrettim. Kalbimi senden başkasından yıkayarak arındırdım." dediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Allah da: "Eğer sevgin sadece bana has, kalbin de benden başkasından arınmışsa papuçlarını çıkar yani kalbinden aile sevgisini çekip at." buyurmuştur.[53]

Ayette zikredilen iki nalınla Hz. Mûsâ'nın eşini kaybetmekten ve Firavun'dan korkmasının kastedildiği de belirtilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise ilgili lafızla Hz. Mûsâ'nın içindeki mal ve aile sevgisi ile malını ve ailesini kaybetme korkusu kastedilmiştir.[54] Özellikle tasavvufî yönü olan müfessirler tarafından aktarılan yukarıdaki işârî tahliller olayı bağlamından kopardığı gerekçesiyle bazı müfessirler tarafından eleştirilmiştir. Bu kapsamda Şevkânî, söz konusu ifadenin "kalbi aile ve mal sevgisinden arındırmak" anlamında alınmasını tefsîrlerin bidatlerinden saymıştır.[55]

Söz konusu emirle ilgili olarak tasavvufî anlayışı en iyi yansıtan örneklerden biri İsmail Hakkı Bursevî tarafından aktarılmıştır. İki nalından kastın delil ve burhan fikrinin çıkarılıp atılması olabileceğini belirten Bursevî, hakikatin bizzat görülmesinden sonra bunların insana bir faydası olmayacağını ifade etmiştir.[56] Söz konusu ifadelerde delil ve burhanın dışlanması her ne kadar hakikatin görülmesinden

---

[52] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.17; Ebu İshak Ahmed es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr, 10 c., Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 2002, C.VI, s.240; Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.21; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.276; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370.
[53] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.III, s.302.
[54] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.385; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.272; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.169; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.III, s.302; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.18.
[55] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.905.
[56] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370.

sonraki döneme ait olarak sunulsa da anlayış olarak "aklî delillere karşı soğuk durma"nın izlerini görmek mümkündür. Bu çerçevede zikri geçen temsilde iki nalının çıkarılıp atılmasından hareketle sûfî anlayışta terk edilmesi gereken yaklaşımların temsîlî yolla gündeme getirildiği ve bu yolla zihnî yapının ortaya konulduğu görülmektedir. Ayrıca açık bir biçimde ifade edilmemekle birlikte söz konusu ifadenin Hz. Mûsâ için tipolojik bir yaklaşımı yansıttığı da söylenebilir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz yaklaşım tefsîrlerimizde felsefi biçimde de aktarılmmıştır. Bu kapsamda tefsîrlerde iki nalın ile iki öncülün temsil edilmiş olabileceği belirtilmiştir. Buna göre hissî âlem sonradan yaratılmış olması hasebiyle muhdes ve mümkündür. Bu özelliklere sahip olan her şeyin de bir müdebbir ve yaratıcısının olması gerekir. İlgili ayette geçen iki nalın, bu iki önermenin temsîlîdir. Çünkü akıl bu iki önermeyle maksuduna ulaşır, halka nazar ederek hâlikin marifetine intikal eder. Hâlikin marifetine ulaştıktan sonra ise iki öncüle bakmayı terk etmesi gerekir. Çünkü gayr ile meşgul olduğu miktarda ona gark olmaktan mahrum kalacaktır. Bu yüzden aslında o emir ile Hz. Mûsâ'ya: "Kalbini ve zihnini iki öncülle meşgul etme. Sen marifet ve ulûhiyet denizi olan mukaddes vadiye ulaştın."denilmek istenmiştir.[57]

Nalınları çıkarmanın, dünya ve ahirete meyletmenin terk edilmesine işaret olarak alınması da benzer bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.[58] Bu görüşe göre ilgili emirden maksat Hz. Mûsâ'nın kalbinin tamamen *marifetullaha* gark olması ve *mâ-sivâyı* düşünmemesidir. Söz konusu temsilde mukaddes vadiden kasıt ise Allah'ın kutsiyeti, izzetinin temizliğidir.[59] Bu durumda zikri geçen buyrukla aslında Hz. Mûsâ'nın marifet denizine ulaştığında mahlûkâta bakmaması emredilmiştir.[60]

Râzî, ilgili ayette geçen "Ayakkabılarını çıkar!" ifadesi ile aynı surenin 19.ayetindeki "Onu at!" ifadesini birlikte ele almış ve işârî açıdan değerlendirmiştir.

---

[57] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.17; Benzer bir anlatım için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.370.
[58] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.17; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.169; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370; İbn Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, 8 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, , 2002, C.IV, s.294.265.
[59] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.17; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.370.
[60] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XXII, s.17.

Söz konusu temsilde ayak kaçmanın, el ise istemenin aracı olarak kabul edilmiştir. Kaçmamasına işaret etmek üzere de ayağında pabucu, elinde asası olan Hz. Mûsâ'ya önce "Pabuçlarını çıkar!" denildiği, sonrasında da istemeyi terk etmesine işaret olması için "Ey Mûsâ onu bırak!" buyurulmuştur. Böylece Hz. Mûsâ'ya: "Sen kaçış ve isteyiş makamında olduğun müddetçe, nefsinle meşgul olmuş, kendin için bir şeyler talep etmiş olursun. Bu durumda mahzâ marifetullaha yönelmemiş olursun. Dolayısıyla bana has kılınman için, kaçışı ve isteyişi terk et!" denilmek istenmiştir. Hz. Mûsâ, derecesinin ve makamının yüceliğine rağmen, ilahi huzura çıktığında yanında sadece iki pabucu ve asası varken huzur makamına ulaşabilmesi için kendisine bunları atması emredilmiştir. Bu durumda binlerce günah yüküyle kişinin Allah'ın huzuruna ulaşmasının ne kadar zor olduğunu iyi düşünmek gerekmektedir.[61] Zikri geçen temsilde söz konusu olayla ilgili nesnelerin ve kavramların konumlandırılmasında Kur'ânî çerçevenin dışına çıkıldığı görülmektedir. Zira ilgili temsilde, birçok müfessir tarafından Hz. Mûsâ'nın türlü ihtiyaçlarını karşılayan, bâtılı ortadan kaldıran bir unsur olarak sunulan asa olumsuz bir noktada konumlandırılmıştır.

Diğer bazı tefsîrlerde ilgili ayetteki ayakkabının "kaçış" değil de "talep" kavramının temsîlî olarak alındığı ve söz konusu ifadenin "Rabbini bulduktan sonra talepten arın ve doğruluk makamında sabit olarak kal." biçiminde aktarıldığı görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın derviş-sâlik olarak tasvir edildiği bu temsilde Allah, Hz. Mûsâ'ya ateş suretinde zuhur eden bir varlık olarak sunulmuştur. İlgili temsile göre, Allah'a yönelme amacıyla çıktığı mücâhede yolunda birçok sıkıntı ve belaya katlanan Hz. Mûsâ için hicâp ve kayıtlar kaldırılmış, Hz. Mûsâ, keşf ve müşâhede makamına erişmiştir. Artık o, ağyârın rezilliklerinden temizlenmiş olan kutsal vadidedir. Ağyâra teveccühten kurtulduğu için olgunlaşma talebine de ihtiyacı kalmamıştır.[62]

İlgili ayette kutsal topraklarda olan Hz. Mûsâ'dan nalınlarını çıkarmasının istenmesi, İslam âlimlerinin zihinlerindeki "ayakkabıyla namaz kılma" noktasını

---

[61] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.27-28.

[62] Es-Seyyid Abdülkâdir el-Geylânî, *Tefsîru'l- Geylânî*, thk.Muhammed Fâzıl Geylânî el-Hasenî et-Teylânî el-Cemezrakî, 6 c., İkinci bs., Beyrut/Lübnan,Merkezü Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve't-Tab' ve'n-Neşr, 2009, C.III, s.282; Benzer bir yorum için bkz. el-Geylânî, *Tefsîr*, C.IV, s.174.

harekete geçirmiş ve ilgili ayet bu bakımdan da incelenmiştir. Konuyu tefsîrine taşıyan Râzî, ilgili ayette ayakkabıyla namaz kılmanın ve tavaf etmenin mekruh olduğuna dair bir işaret olmadığını belirtmiş ve konuyla ilgili hadisler aktarmıştır.[63] Kurtubî'nin de konunun fıkhî yönüne ayrıntılı olarak değindiği görülmektedir. Kabir ziyaretinde nalınları çıkarmanın gerekli olduğuna dair hadis aktaran Kurtubî, namazda ayakkabıların çıkarılmasının gerekli olup olmadığına dair birçok rivayet nakletmiştir.[64]

İlgili konu Mevdûdî tarafından da fıkhî tahlile tabi tutulmuştur. Diğer müfessirlerden farklı olarak Yahudilerin ayakkabıları ile namaz kılmadıkları gerçeğinden hareket eden Mevdûdî, konuyu ayakkabı ile namaz kılmanın caiz olup olmadığına getirmiş ve konuya dair rivayetleri aktarmıştır. Tefsîrinde Kitab-ı Mukaddes ve Talmut gibi kaynakları yoğun biçimde kullanan Mevdûdî'nin, Yahudilerin zikri geçen durumuyla ilgili olarak söz konusu kaynaklardan yararlandığı düşünülebilir. Diğer bir ihtimal olarak kendisinin, bizzat müşahede ettiği bir gerçekliği aktarmış olması da mümkündür. Diğer tefsîrlerde karşılaşılmayan bu verinin sunulması, diğer dinlerin kutsal kitaplarına ve bu kitapların yorumlarını ve açıklamalarını içeren kaynaklara aşina olan ve onları tefsîrinde kaynak olarak kullanan müfessirlerin kaynak çeşitliliği ve aşinalık farkına işaret etmektedir. Ayrıca Mevdûdî'nin fıkhî çalışmalar yapmış ve İslam Anayasası taslağı hazırlamış olmasının da ilgili ifadenin fıkhî yönüne eğilmesinde etkili olduğu söylenebilir.[65]

### d. Beni Anmak İçin Namaz Kıl! İfadesi

Asa-yılan mucizesi çerçevesinde müfessirlerin ilgili ayetleri kendi zihin yapıları ve hemhal oldukları ilmi alanlar doğrultusunda yorumladıkları görülmektedir. Bu kapsamda bazı müfessirler söz konusu ayetleri yorumlarken farklı alanlardaki okunmuşlukları ve temelde zihin sistematiklerini esas almışlar, algıda seçici davranarak ayetleri kendi zihinlerindeki baskın koda hapsetmişlerdir. Zikri geçen ayette لِذِكْرِي lafzının وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ifadesiyle birlikte anılması üzerine ayetin

---

[63] Râzî'nin tahlilleri ve aktardığı hadis için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.18.
[64] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.22-24.
[65] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.221.

anlamının “unutulan namazın hatırlandığında kılınması”na hamledilmesini sözü edilen konu hapsine örnek olarak vermek mümkündür.

Allah’ın Hz. Mûsâ’ya ilk hitabı içerisinde yer alan ve إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي gibi İslam’ın en temel ilkesinin zikredilmesinden sonra yine temel bir ilke olarak zikredilen وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ifadesi müfessirlerin sahip oldukları zihin yapısına bağlı olarak temelde iki farklı yaklaşımla anlamlandırılmıştır. Bu çerçevede ilgili ifade özellikle klasik dönemdeki müfessirlerin büyük bir çoğunluğu tarafından hem metin içi ve dışı bağlama uygun olarak[66] geniş bir perspektiften hem de bağlam dışı rivayetlere bağlı olarak dar bir alanda değerlendirilmiştir. Modern dönemde ise klasik döneme kıyasla ilgili ifade daha geniş bir perspektiften ve namazın özüne yoğunlaşan ifadelerle dile getirilmiştir. İlgili ifadedeki zikir kavramının tasavvuftaki temel konumundan hareketle söz konusu ifadenin tasavvufî terimlerle açıklandığı da görülmektedir.

Zikri geçen ifade çerçevesinde birçok tefsirde ilgili söz öncelikle bağlama uygun biçimde geniş bir perspektifle ele alınmış ve namazın Allah’ı hatırlatan bir ibâdet olduğunun vurgulanmıştır.[67] Buna göre Allah, ilgili ifade ile kendisinin ibâdetle ve namazla anılacağını ifade etmiştir. Namazın zikri de kapsıyor olması, Kur’ân’da ondan bahsedilmesi ve emredilmesi de söz konusu emrin gerekçeleri arasında sayılmıştır. Ayrıca fâilin değiştirilmesi yoluyla ifadenin: “Seni meth ü sena ile anayım ve iyi anılanlardan kılayım.”anlamına gelebileceği de vurgulanmıştır. İlgili ifade ile başkasının anılmaması, namazın Allah’a has kılınması, onunla başka bir faydanın hedeflenmemesi, Allah’tan başka hiçbir şeyin zihni meşgul etmesine izin verilmemesinin de vurgulanmış olabileceği ifade edilmiştir.[68] Aynı çerçevede sözü edilen ayetle, tevhitten sonra namaza itina ile devam etmenin ve namazın ne kadar değerli olduğunun vurgulandığı da belirtilmiş, onun Allah’a karşı yakarış,

[66] İlgili ifadede metin içi bağlam ile ayetin “İslam’ın temel ilkelerinden bahsetmesini”, metin dışı bağlam ile de ilk vahyin gerçekleştiği ortamın “unutulan namazın hatırlandığında kılınması” konusunu değil “namazın özünü” işlemiş olabileceği kastedilmiştir.

[67] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVI, s.32; Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 17 c., Kahire, Merkezü Hecer li’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti’l- Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2003, C.X, s.175; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C.IX, s.185; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.IX, s.317.

[68] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.71; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXII, s.20; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.27; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, C.VI, s.217; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* C.XVI, s.171.

huzurunda duruş olduğu ifade edilmiştir. فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ (Cuma 62/9) ayetinde namazın zikir olarak isimlendirilmesi de bu meyanda zikredilmiştir.[69]

İlgili ayetteki لِذِكْرِي ifadesinin diğer veçhesi ise rivayetlere bağlı olarak dar ve fıkhî alanda kendisini göstermiştir. Ebu Hüreyre'den naklen Hz. Peygamber'in: "Kim namaz kılmayı unutursa hatırladığında kılsın. Allah, وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي buyurmuştur." dediğinin nakledilmesi, söz konusu ayetin fıkhî açıdan ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Gerek bu hadis gerekse Sahihayn'dan aktarılan: Uyuyakaldığı ya da unuttuğu için namazını kılmayanın kefareti onu hatırladığında kılmasıdır. Bunun dışında ona bir kefaret yoktur." hadisi birçok müfessiri, zikri geçen ifadeyi hem Allah'ı anma bağlamında hem de unutulan namazın hatırlandığında kılınması yönünde açıklamaya sevk etmiştir.[70] Klasik dönemdeki birçok müfessir tarafından hem geniş perspektifle hem de rivayetlere bağlı dar fıkhî çerçevede ele alınan ilgili ayet, ayetlerin ahkâma dönük taraflarını görmeye programlanmış zihin yapısına sahip müfessirler tarafından ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Böylece söz konusu ayet çerçevesinde namaz ve namazın kefareti konusu işlenmiştir.[71]

Modern dönemde ise ayetin rivâyî ve fıkhî yönüne değinilmemiş, söz konusu ifade, geniş bir perspektifle zikir ve namaz kavramının özüne dönük olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte klasik dönemde de ilgili ayetin dar ve fıkhî çerçevede ele alınmasına itiraz eden müfessirlerin olduğu görülmektedir. Bu kapsamda ayetin fıkhî ve rivâyî yorumuna ilk eleştirinin Taberî'den geldiği söylenebilir. İlgili ifadenin iki

---

[69] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.27.

[70] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVI, s.32-33; Suyûtî, *ed-Dürrü'l*-Mensûr, C.X, s.175-176; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.185; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.317-318; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.71-72; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.20; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, C.II, s.386; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.338; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VI, s.217-218; Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.27-35; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.272; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.221; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.IV, s.10-11; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.171; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr* , s.905; Hûd b. Muhakkem el-Hüvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. el-Hâcc b.Saîd Şerîfî, 4 c., Beyrut/Lübnan, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990, C.III, s.34-35; el-Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.19; Konuyla ilgili görüşleri aktaran Tabâtabâî'nin, akla ilk gelenin geniş perspektifteki anlam olduğunu belirten görüşü için bkz. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 20 c., İkinci bs., Kum-İran, Müessese-i Matbuâ'tî-i İsmailiyân, 1972, C.XIV, s.140-141; İlgili ifadeyi sadece fıkhî açıdan değerlendiren Kummî için bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2 c., Kum, Dârü'l-Hücce, H 1426, C.II, s.33; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, C.IV, s.265-266.

[71] Örnek için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.27-35.

veçhesine de değinen Taberî'ye göre söz konusu ifade, namazın Allah'ı hatırlamak için kılınmasının gerekli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü diğerine göre bu anlam daha belirgindir. Ona göre diğer anlamın geçerli olabilmesi için ifadenin وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكها şeklinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla ayetin لِذِكْرِي biçiminde olması bu görüşü teyit etmektedir.[72] Ayetin geniş anlamını benimseyen Taberî'nin ifadenin kurulumundan yola çıktığı gibi " أظهر معنييه " ifadesiyle bağlama dikkat çekmesi ve hadisin desteklediği anlama karşı bir duruş sergilemesi, rivâyî tefsîrlerin en büyüklerinden kabul edilen Taberî tefsîrinin dirâyî yönünü ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr'a geldiğimizde ilgili ifadenin söz konusu rivayet bağlamında ele alınmadığı ve zikri geçen olayın hemen bütünüyle fıkhî ve dar açıdan uzaklaştırıldığı görülmektedir. Ayetteki "lam"ın *ta'lîl* ve *tevkît* için olabileceğini, *ta'lîl* işlevinde düşünüldüğünde ayetin "Beni hatırlamak için namaz kıl!" anlamına geleceğini belirten İbn Âşûr; namazın, "kulun hâlikini hatırlaması" olduğunu belirterek olayı geniş bir perspektifte ve bağlama uygun olarak ele almıştır. Ona göre namaz kılan, Allah'ın huzurunda münâcât için durmaktadır ve ilgili ayette namazın farz kılınmasının hikmetine de bir işaret vardır. Namazın, fuhşiyyâttan ve münkerden nehyettiğini belirten ayeti de hatırlatan İbn Âşûr, takvânın namazın farz kılınmasındaki hikmet olduğunu belirtmiştir. Çünkü mükellef, Allah'ın emrini ve nehyini hatırladığında emredilen ve nehyedilene göre hareket edecektir. Allah bu şekilde Hz. Mûsâ'ya namazın hikmetini öz bir şekilde ifade etmişken Hz. Peygamber'e ayrıntılı olarak bildirmiştir. Sözü edilen ayette kullanılan "lam"ın *tevkît* işlevinden de bahseden ve ifadeyi kısmen dar bir alana çeken İbn Âşûr'un klasik tefsîrlerin hemen hepsinde yer alan rivayete dayalı bir açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Bu çerçevede o, ilgili edatın *tevkît* için olması durumunda ayetin, "Namazı, beni hatırlamana has kıldığım vakitte eda et!" anlamına geleceğini belirtmiştir. Ona göre zikrin dil ile olması da mümkündür. Zira dilin zikri, kalbin zikrini harekete geçirir. Ayrıca ifadede namazın vakitlerinde de bir hikmet olduğuna ima bulunmaktadır.[73]

[72] Taberî'nin ilgili görüşü ve Zühri'nin farklı kıraati üzerinden geliştirdiği yorumlar için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVI, s.33.
[73] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.201.

Muhammed Esed tarafından da ilgili ayet ve namaz kavramı geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Bu çerçevede o, öncelikle ilgili ayetteki "salât" kavramını "salât türünden bütün gerçek ibâdetler" şeklinde açıklayarak zikri geçen kavrama geniş bir perspektiften bakmıştır. Ayrıca söz konusu ayetin, salât türünden ibâdetlerin temel amaç ve zihinsel gerekçesinin, Allah'ı, onun bir, eşsiz ve ortaksız olduğunu hatırlatmak olduğunu belirterek ilgili yaklaşımını sürdürmüştür.[74]

Saîd Havvâ da ilgili ifadeyi geniş perspektifte ele almış ve söz konusu ifadenin, tevhitten sonra namazdan daha büyük bir farîza olmadığına işaret ettiğini belirtmiştir. Ona göre eğitim marifetullah ile başlamalı, namaz ile devam ettirilmelidir. Bu sıralamanın takip edilmediği eğitimler de İslami eğitim değildir.[75]

Klasik ve fakîh-müfessirlerin fıkhî açıdan, modernist yaklaşımı benimseyen müfessirlerin ise namazın özü açısından yaklaştıkları وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (Tâhâ 20/14) ifadesine, sûfî yaklaşımda önemli bir konuma sahip olan "zikir" kavramını içermesinden dolayı tasavvufî açıdan da yaklaşılmıştır. Bu kapsamda ilgili ifadenin: "Varlığını fenaya erdirmek ve dolayısıyla devamlı tecelli olarak zuhur edecek zikrime nail olmak için varlığını harca." anlamında olduğu belirtmiştir.[76]

Yukarıda aktarılan görüşlere baktığımızda ayetlerin rivayetlere bağlı olarak yorumlanması hususunda klasik dönem ile modern dönem arasında bir kırılmanın olduğunu söylemek mümkündür. Bu kapsamda modern dönemde, ayetlerin işaret kapsamını daraltıcı etkisinden dolayı rivayetler dikkate alınmamış, rivayetlere ve fıkhî yaklaşıma bağlı şeklî/fıkhî yorumlardan uzaklaşılmış ve zikri geçen konunun şekilden uzak özüne yoğunlaşılmıştır. Sûfî yaklaşımın ise temsîlî anlatımın zaman ve zemin üstülüğünden istifade ederek kendi anlayışını her dönemde sürdürdüğü, kendi zihin yapısını harekete geçirecek ifadeler (zikir) söz konusu olduğunda tasavvufî-temsîlî anlatıma başvurduğu görülmektedir.

---

[74] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.626; Salât kavramının kavramsal çerçevesi için bkz. Murat Sülün, "Kur'ân-ı Kerim'de Salatın Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı-, 18-19 Ekim 2008, Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi*, 2009, s. 17-46.
[75] Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.VII, s.3354.
[76] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.IV, s.190; Aynı görüşü aktaran Bursevî için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.371.

## e. Sağ Elindeki Nedir Ey Mûsâ? İfadesi

Birinci asa-yılan olayı öncesinde Hz. Mûsâ'ya sağ elinde ne olduğunun sorulmasıyla ilgili olarak tefsîr kaynaklarımızda uzun açıklamalar yapılmıştır. İlahi bilginin ezelî ve ebedî olarak her şeyi kuşatmış olduğuna dair inancın oluşturduğu derin hassasiyetin bir ürünü olarak ve söz konusu inanç ile çelişir gözükmesi nedeniyle olsa gerek, müfessirler zikri geçen konu üzerinde önemle durmuşlardır. Bu doğrultuda ayette geçen "Sağ elindeki nedir ey Mûsâ?" sorusunun hikmetine dair uzun açıklamalar yapılmıştır.

İlahi bilginin her şeyi kuşatmasına karşın Hz. Mûsâ'ya sağ elinde ne olduğunun sorulması, dolayısıyla bilgi istenmesi tefsîrlerde çeşitli açıklamalarla gerekçelendirilmiştir: Buna göre tahta parçası iken asayı hareket eden yılana dönüştürme, Hz. Mûsâ'nın dikkatini ona çekme, onun; üzerine dayandığı, davarlarına yaprak silktiği tahta olduğunu anlatma, Allah'ın dilediği şey üzerindeki kudretini, otoritesinin yüceliğini, emrinin istediği şey üzerindeki geçerliliğini gösterme gerekçelerinin zikredildiği görülmektedir.[77] Buna göre Allah, kuru değneği dilini çıkaran bir yılana dönüştürerek yaratma sanatındaki gücünü göstermek istemiştir. İlgili sorudaki diğer bir amaç ise, dönüşen ile dönüştürülen arasında derin bir fark ortaya koymak ve ilahi gücün apaçık yönüne dikkat çekmektir.[78] Hz. Mûsâ'nın elindekini ezelî ilmi ile aslında bilen Allah, zikri geçen soru ile söz konusu nesnenin asa olduğunu ortaya koymuş, sonrasında ise delilini onun üzerine bina etmiştir.[79] Diğer bir ifadeyle Allah o asa ile "yılana dönüştürme", "denizi yarma" ve taştan su fışkırtma" mucizelerini ortaya koymak istediği için Hz. Mûsâ'ya sağ elindekini sormuştur ve: "Ey Mûsâ, şu elindeki şeyin hakikatini, zararı ve faydası olmayan bir değnek olduğunu biliyor musun?" diyerek onu büyük bir yılana dönüştürmüştür. Ayrıca Allah'ın Hz. Mûsâ'ya, yılana dönüştüğünde o asadan korkmaması ve onun bir değnek olduğunu iyice anlaması için böyle bir soru sormuş olması da ihtimal

---

[77] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.42.
[78] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.74; Benzer görüşler için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.373,374.
[79] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.41; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.906-907.

dâhilindedir.[80] Diğer bir ihtimal ise Allah'ın bu soruyla, asaya dair birçok faydayı teker teker saydırıp onu çok yüce gördüğünü murat etmiş olmasıdır.[81]

Soruyla ilgili uzun edebi açıklamalarda bulunan İbn Âşûr'a göre قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى emri, zikri geçen soru'nun daha sonra gelecek bir amaç için vesile olduğunu göstermektedir. Ona göre وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى sorusu da sorulanın ehemmiyetine dikkat çekmek için sorulmuştur.[82] Seyyid Kutub ise söz konusu soru ile sağ elde ne olduğunun değil sağ eldekinin ne işe yaradığının sorulduğunu belirtmiştir. Ona göre sağ elde ne olduğu zaten bellidir. İlahi vahye muhâtap olmanın verdiği dehşetten kurtulup kendine gelen Hz. Mûsâ da sorudaki bu yönü kavramış ve asanın işleviyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur.[83]

Benzer görüşleri dile getiren Bursevî, konuyla ilgili diğer müfessirlerden farklı bir yorum aktarmıştır. Ona göre Allah, ortamın kattığı ürküntü ve dehşeti gidermek amacıyla Hz. Mûsâ'ya alışık olduğu asası ile ilgili soru sormuştur. Bursevî'ye göre miraç hadisesinde Hz. Peygamber'e Hz. Ebu Bekir'in sesiyle seslenildiğine dair rivayet de aynı çerçevede ele alınmalıdır. Allah nasıl Hz. Mûsâ'nın dehşetten kurtulmasını asa üzerinden sağladıysa Hz. Peygamber'in dehşetini de Hz. Ebu Bekir'in sesini kullanan bir melek yaratarak ve o sesle seslenerek gidermiştir.[84] Âlûsî de benzer bir yaklaşımla Hz. Mûsâ'nın ilahi ayetleri müşahede ettiğinde dehşet ve heybete gark olduğunu belirtmiştir. Allah da bu heybet ve dehşeti ortadan kaldırmak için ona soru sormuş, hatta ünsiyet peyda etmek amacıyla ona iki defa "ey Mûsâ" diye seslenmiştir.[85] Ayrıca Âlûsî, zikri geçen soru öncesi dehşet ortamını tasvir eden bir rivayete de yer vermiştir. Söz konusu rivayete göre Hz. Mûsâ'ya seslenildikten, Hz. Mûsâ da kendisine seslenenin Allah olduğundan emin olduktan sonra ona "Bana yaklaş!" buyurulmuş, Hz. Mûsâ da ellerini asada birleştirmiş, ona dayanmış ve dimdik ayakta durur vaziyete gelmiştir.

---

[80] Râzî'nin bu ve diğer yorumları için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.25; Aynı görüş için bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.338-339; Yılana çevrildiğinde o asadan korkmaması ve onun bir değnek olduğunu iyice anlaması için Allah'ın böyle bir soru sormuş olabileceğine dair görüşü doğru bulmayan Âlûsî'nin görüşü için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.177.
[81] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.75; Benzer görüşler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.176.
[82] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.207.
[83] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.IV, s.2332.
[84] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.374.
[85] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.176.

Sonrasında korkudan her yeri titremiş, dili tutulmuş, kalbi takatsiz kalmış, bir kemiğin diğerini taşıyacak gücü kalmamış, içinde ruhun dolaştığı ölüye dönmüştür. Sonra içindeki ürpertiyle ilerlemiş ve kendisine seslenilen ağacın yanına geldiğinde ona "Sağ elindeki nedir ey Mûsâ?" diye seslenilmiştir.[86]

### (1) Zanaatkâr Tipi (Allah)

"Sağ elindeki nedir ey Mûsâ?" sorusunun "ilm-i ilâhî"ye aykırı olması sebebiyle bazı müfessirler zikri geçen soruyu soran Allah ile benzer şekilde davranan (bildiği halde soran) kişiler arasında benzerlik ilişkisi kurmuşlar ve bu yolla söz konusu aykırılığı gidermeye çalışmışlardır. Aslında ilgili sorunun hikmeti babında zikredilen "Allah'ın, dönüşen ile dönüştürülen arasında derin bir fark ortaya koymak ve apaçık gücüne dikkat çekmek istemesi" fikri, tasvîrî yaklaşımın bir ürünü olarak düşünülebilir. Fakat bazı müfessirler tarafından yapılan açıklamalarda bu yaklaşımın daha net bir biçimde ortaya konulduğu görülmektedir. Zemahşerî ve Bursevî'nin ilgili soru üzerinden Allah'ı, "sanatındaki maharetini gösteri yaparak sunan zanaatkâr" olarak tasvir etmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim onlara göre söz konusu soru, zırh yapımcısının demir bir levhayı göstererek: "Bu ne?" sorusunu yöneltmesi ve "demir parçası" cevabı üzerine karşısındaki kişiye örgü bir zırh gösterip "İşte bu, hayret verici bir sanat ve delme zarâfetiyle gördüğün nesneye çevirdiğim o demir parçası!"demesine benzemektedir.[87]

Râzî'nin açıklamalarında da benzer bir tasvirle karşılaşılmaktadır. Nitekim ona göre söz konusu soru ile (sağ elindeki nedir); önemsiz bir şeyden çok önemli bir şey yapmak isteyen bir kimsenin onu eline aldıktan sonra etrafındakilere göstererek: "Bu nedir?" diye sorması arasında benzerlik bulunmaktadır. İlgili temsile göre sözü edilen soruya muhâtap olanlar: "O, falanca şeydir" diye cevap vermişlerdir. Soruyu soran kişi ise söz konusu nesnenin ayırıcı yönünü bu şekilde belirledikten sonra onlara farklı bir nesne gösterip "alın işte görün" demiş ve işindeki maharetini ortaya koymuştur.[88]

---

[86] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.174.
[87] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.74; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.373,374.
[88] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.25.

## 2. Peygamber Algısına Bağlı Yaklaşımlar

Hz. Mûsâ'nın birinci asa-yılan dönüşümüne şahit olacağı yere giderken yolunu kaybetmesi bağlamında ve söz konusu yolculukta ateş görmesi üzerine kurduğu cümlenin sentaksı üzerinden bazı müfessirlerin işârî tahliller ve Hz. Mûsâ için tip çalışmaları yaptığı görülmektedir. Ayrıca kelâmullaha vasıtasız bir şekilde muhâtap olma noktasında bazı müfessirler tarafından peygamber mukayesesi yapılmıştır. Bu çerçevede özellikle tasavvufî yönü olan müfessirler tarafından yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ mukayese edilmiş ve üstünlük Hz. Peygamber'e verilmiştir. Hz. Mûsâ'nın ilk asa-yılan olayında korkması da müfessirler tarafından üzerinde özellikle durulan ve tipoloji eksenli değerlendirilen diğer husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın kendisini dehşete düşüren bir duruma karşı iki farklı şekilde tepki göstermesi beklenir. Bu kapsamda kişi, söz konusu durumdan ya korku duyar ve bu duygu nedeniyle bazı davranışlar sergiler ya da korkmaz ve bu duygusunu tavırlarıyla ortaya koyar. Söz konusu farklı tepkilerin genelde insanlar özelde müfessirler tarafından iki farklı şekilde değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Kendisini dehşete düşüren durumdan dolayı korkan insanın söz konusu tavrı; birini akılcı, diğerini duygusal olarak nitelendirebileceğimiz iki farklı açıdan değerlendirilebilir: Kişinin, kendisine zarar verebileceğini düşündüğü bir varlık, durum ya da olaydan korkmasının gerekli ve yerinde olduğunu düşünen akılcı bakış birinci yaklaşımı, kişinin böyle bir durumda korkabileceğini fakat bu durumun bir erdem olarak kabul gören cesarete uygun bir davranış olmadığını düşünen duygusal bakış ise ikinci yaklaşımı temsil etmektedir. Akılcı anlayışa bağlı olarak düşünebileceğimiz diğer bir yaklaşım ise söz konusu korkuyu ilgili nesne, olay ya da durumla ilgili bir tecrübeye bağlama ve böylece söz konusu korkuyu müspet ya da yüce bir duyguya dönüştürme biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen durumdan korkmayan kişinin tavrı da cesaret duygusu temelinde akılcı veya duygusal yaklaşım eksenli olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede söz konusu kişi ya herhangi bir bilgi ve tecrübeye dayanmadan kör bir cesaretle ilgili durumdan korkmamaktadır ya da söz konusu korkusuzluk bir bilgi veya tecrübeye dayanmaktadır.

Bir peygamber olarak Hz. Mûsâ'nın ilk olayda asa-yılandan korkmasının da müfessirler tarafından yukarıda sözü edilen yaklaşımlar çerçevesinde farklı şekillerde değerlendirildiği görülmektedir. Söz konusu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında ise Hz. Mûsâ özelinde peygambere bakışta oluşan dönemsel ve anlayışa bağlı farklılıklar ve beşer-beşer üstü özellikler noktasında peygamberlerle ilgili zihinlerde oluşan gelgitlerin etkili olduğu söylenebilir.

Tarihi süreç ve müfessirlerin zihin yapıları dikkate alındığında Mukâtil b. Süleyman ve Taberî'de Hz. Mûsâ'nın yılandan korkmasının dine aykırı yahut bir nâkısa olduğuna dair herhangi bir ifade göze çarpmamaktadır.[89] Bu durum, ilgili müfessirlerin sözü edilen korkuyu akılcı bir yaklaşımla hareket ederek peygamber de dâhil olmak üzere her insan için makul gördüklerini ve buna bağlı olarak açıklama yapma ihtiyacı hissetmediklerini göstermektedir.

İslami ilimlerin gelişmesi neticesinde ayetlere ve nübüvvet müessesine bakışta farklı bir döneme girilmesinin tezahürü olarak bazı müfessirler tarafından ilgili konu farklı yorumlarla gündeme getirilmiştir. İbn Kesîr, Râzî ve Zemahşerî gibi müfessirlerin ilgili duyguyu nâkısa olarak görmeleri ve açıklama yapma ihtiyacı hissetmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Böylece ilgili dönemde ve anlayışta beşerlik vasfı devam etmekle birlikte peygamber algısının değişmesine bağlı olarak sözü edilen insanî vasfın beşer üstü özelliklerle harmanlandığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle bu dönemde raylı bir sistem benimsenmiştir. İlgili sistemde peygamberin beşerlik vasfı ile beşer üstü vasfının farklı raylarda yürüdüğü, ağırlığın ise beşer üstülük rayının üzerinde olduğu söylenebilir.

Modern döneme yaklaşıldığında ise sözü edilen konunun beşerî ve makul bir durum olarak algılandığı ve dairesel bir seyirle ilk dönemdeki anlayışa dönüldüğü söylenebilir. Bununla birlikte klasik dönem ile modern dönemin keskin bir çizgiyle birbirinden ayrıldığı da söylenemez. Bu çerçevede klasik tefsîrlerde Hz. Mûsâ'nın sözü edilen korkusunu makul görüp insan tabiatına bağlayanlar olduğu gibi nâkısa olarak görüp Hz. Mûsâ'yı deyim yerindeyse aklayacak ya da yüceltecek yorumlar da

---

[89] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk.Abdullah Mahmud Şehhâte, 5 c., y.y., el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1984, C. III, s.25; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, C.III, s.297; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, C. III, s.344; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVI, s.47-48.

yapılmıştır. Modern dönemde de beşer tabiatına bağlı yaklaşımla birlikte mevhûm nâkısanın defi sadedinde açıklamaların yapıldığı da görülmektedir.

Söz konusu yaklaşımda korkunun, bir erdem olarak yaygın kabul gören cesaret duygusunu zedeleyen bir durum olarak algılandığı, diğer bir ifadeyle insanın tabiatı gereği korkabileceği fakat bunun nahoş bir durum olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bu çerçevede ilgili yaklaşımda hem beşer tabiatına atıfta bulunulmuş hem de nahoş durumun giderilmesi için çaba sarf edilmiştir. Hz. Mûsâ'nın sözü edilen korkusunun bir peygamber için nâkısa olarak görülmesi ve bu nâkısanın ortadan kaldırılması ya da fazilete dönüştürülmesi için yorumların geliştirilmesi sözü edilen yaklaşımın bir ürünü olarak düşünülebilir. Ayrıca bu anlayışta peygamberin insanî ve beşerî yönlerden uzaklaştırılması ve bu yolla yüceltilmesinin izleri görülmektedir.

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında geliştirilen yorumlarla iki farklı noktanın hedeflendiği söylenebilir: Bu kapsamda zihin dünyalarında korkuyu olumsuz noktada konumlandıran bazı müfessirler, Hz. Mûsâ'nın sözü edilen tavrının kınanacak türden olmadığını belirtmişler ve bu durumu beşer tabiatına bağlamışlardır. Söz konusu yaklaşımda aslında düşüklük olarak kodlanan bir durumun normal ve beşerî bir durum olarak sunulduğu, böylelikle Hz. Mûsâ'nın mevhûm düşüklükten kurtarıldığı görülmektedir. İlgili durumu düşüklük olarak gören diğer yaklaşım ise gerekçe olarak beşer tabiatını dillendirmeyip farklı gerekçeler üzerinden söz konusu duyguyu fazilet haline dönüştürmüş ve Hz. Mûsâ'yı müspet noktada konumlandırmıştır.

Sözü edilen yaklaşımların dışında ilgili ayette geçen "havf" ve yakın anlamdaki "haşyet" kavramları üzerinden, Hz. Mûsâ'nın mevhûm düşüklükten kurtarılması yönünde çaba sarf edildiği de görülmektedir. Bu çerçevede zikri geçen kavramların Kur'ân semantiğindeki yeri üzerinde durulmuş ve ilgili görüşü destekleme adına diğer bazı ayetler referans olarak kullanılmıştır.

### İlk Asa-Yılan Olayı Çerçevesinde Dindarlık Tipolojileri (Hz. Mûsâ)

Hz. Mûsâ, yaygın anlayışa göre Medyen'den Mısır'a dönerken yolu üzerinde bir ateş görmüş ve Neml suresinde aktarıldığına göre: "Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye kor ateş getireceğim." demiştir. Konuyu birçok rivayet eşliğinde aktaran müfessirlerden farklı olarak Elmalılı Hamdi Yazır, ateş ve haber kavramlarını işârî tahlile tabi tutarak ilgili ifade üzerinden Hz. Mûsâ'nın dindarlık yönüne dikkat çekmiştir. Ne var ki bunu yaparken kendisinin parçacı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ona göre söz konusu ayette önce haberden, akabinde ise kor ateşten bahsedilmesi, Hz. Mûsâ'nın hayata bakışına dair farklı bir yönünü ortaya koymaktadır. Zira Hz. Mûsâ, ahirete ait bir gaye olan "haber"i dünyaya ait bir gaye olan ocak yakıp ısınmaktan önce söylemiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Mûsâ, kurduğu cümlenin sentaksı üzerinden dünyaya ve ukbâya olan tavrını ortaya koymuş, ahireti dünyaya öncelediğine sentaks üzerinden işaret etmiştir. İlk bakışta latif duran söz konusu işârî tahlil, konuyu aktaran diğer ayetlerle birlikte düşünüldüğünde Elmalılı'nın parçacı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Zira aynı konuyu aktaran Kasas suresindeki sıralama Elmalılı'nın görüşünü desteklemekle birlikte Tâhâ suresindeki ilgili ayetin tam tersi bir sıralamaya sahip olması, Elmalılı'nın parçacı yaklaşımını gözler önüne sermektedir.

Hüvvârî ise Hz. Mûsâ'nın, ilk asa-yılan deneyimini yaşayacağı yere giderken soğuk ve karanlık bir kış gününde yolunu kaybettiğine dair yaygın anlayışı reddetmiş ve onun, yolu kaybetmişçesine dolaşması üzerinden sûfî meşrep bir Hz. Mûsâ tipi çizmiştir. Söz konusu yaklaşımda, bir peygamber için nâkısa olarak görülmesi nedeniyle Hz. Mûsâ'ya "yolu şaşırma" halinin atfedilmediği ve tasavvufî-menkıbevî yönü ağır basan bir tevekkül anlayışının yüklendiği dikkat çekmektedir. Bu kapsamda ona göre Hz. Mûsâ aslında belirli bir güzergâhı takip etmemiş, Allah'a tevekkül ederek bilmeden bir yöne doğru ilerlemiştir.[90]

### a. İlahi Hitaba Muhâtap Olma Bağlamında Peygamber Mukayesesi

Tefsîr kaynaklarımızda kelâmullaha vasıtasız bir şekilde muhâtap olma noktasında peygamber mukayesesinin yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede ilahi kelama vasıtasız bir biçimde muhâtap olan Hz. Mûsâ ile böyle bir hitaba mazhar

[90] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.34.

olmayan Hz. Muhammed mukayese edilmiştir. Zira zâhiren bakıldığında Allah tarafından böyle bir nimete mazhar olmak, üstünlüğün de bir göstergesi olarak durmaktadır. *Hâtemü'l-enbiyâ* olan, *seyyidü'l-mürselîn* vasfını haiz olduğu düşünülen bir peygamberin zâhirde sözü edilen mazhariyete sahip olmaması müfessirlerimizi harekete geçirmiş ve bu durumun izâlesi için bazı yollara başvurulmuştur.

Söz konusu anlayış çerçevesinde Râzî'ye ve Bursevî'ye göre Allah, Hz. Mûsâ'ya hitap ettiği gibi Hz. Peygamber'e de hitap etmiştir. Nitekim Necm suresinde ifade edildiği üzere (Necm 53/10) Allah, "kuluna (Hz. Peygamber'e) vahyettiğini vahyetmiştir." İki vahiy ya da hitap arasındaki fark ise Hz. Mûsâ'ya olan hitabın ifşa edilmesi, Hz. Peygamber'e olan hitabın ise sır olarak saklanması ve hiçbir mahlûka açılmamasıdır. Müfessirlerin Hz. Peygamber'i, vahye muhâtap olma şekliyle ilgili mevhûm durumdan kurtarmak için kullandıkları diğer delil ise "Namaz kılan rabbi ile fısıldaşır." hadisidir. Bu hadise göre ümmet-i Muhammed her gün defalarca rablerine hitap etmektedir.[91] Ayrıca Yasin suresi'nde geçen "Çok merhametli olan Rab'den bir söz olarak selam vardır." (Yasin 36/58) ayeti de kıyamet günü Allah'ın ümmet-i Muhammed'in her ferdiyle bizzat konuşacağını göstermektedir. Râzî'ye göre bu ifade de gerek Hz. Peygamber gerekse ümmet-i Muhammed'in zikri geçen hususlarda Hz. Mûsâ'dan daha düşük olmadığını ortaya koymaktadır. [92]

İlgili ifadeler müfessirlerin, Hz. Peygamber'in her bakımdan en üstün peygamber olduğu fikriyle sınırlandırılmış zihin yapılarını, aykırı görünen verilerden muhafaza etme içgüdüsüyle hareket ettiklerini göstermektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber ve ümmet-i Muhammed'i yüceltme bağlamında delil olarak zikredilen ayetlere bakıldığında ise bunların söz konusu görüşü destekler mahiyette olmadığı görülmektedir. Zira "O kuluna vahyettiğini vahyetti." ayeti, genel kabul ve yaklaşıma uygun olarak Miraç hadisesi bağlamında ele alınıp ilahi vahye doğrudan muhâtap olma çerçevesinde kabul edilebilse de ikinci ve üçüncü delilin aynı doğrultuda ele alınması mümkün gözükmemektedir. Nitekim namaz kılanın rabbiyle fısıldaştığını aktaran hadisin tüm Müslümanların yaşadığı ruhi bir gerçeklik olarak mecaz anlamda

---

[91] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.26; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.374.
[92] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.26.

kullanıldığı, yaygın bir kanaat olarak açık ve ortadadır. Bununla birlikte söz konusu hadis, belli bir yaklaşımın meşru ve makul olduğu düşünülen yapısını devam ettirmek üzere Râzî ve Bursevî tarafından büyük bir tekellüfle kullanılmıştır. Ayrıca Yasin suresindeki ilgili ayetin "insanoğlu" bağlamından koparılıp ümmet-i Muhammed bağlamına çekilmesinin de benzer şiddetteki bir tekellüfün ve bağlam dışılığın bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

## b. Tasavvufî Yaklaşımda Peygamber ve Ümmet Mukayesesi

Hz. Peygamber, taşıdığı misyon ve Kur'ân'ın da tevsik ettiği yüce ahlakıyla bütün Müslümanlar arasında tartışılmaz ve mutena bir konuma sahiptir. Tasavvufî yaklaşıma bakıldığında ise söz konusu konumu daha üstlere taşıma ve bu durumu çeşitli hadis ve yorumlarla destekleme çabası görülür.[93] Tasavvufî yaklaşımın önemli kodlarından olan "hakikat-i Muhammediyye", "fenâ fi'r-rasûl" gibi anlayışlar da söz konusu yaklaşımın Hz. Peygamber'i ontolojik olarak konumlandırdığı nokta hususunda bizleri aydınlatmaktadır.[94] Tasavvufî silsile içinde meşâyihin Hz. Ali veya Hz. Ebu Bekir vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayanması, kâinâtın yaratılışının Hz. Muhammed'in varlığına bağlanması gibi durumlar da tasavvufî anlayışın Hz. Peygamber'e dair anlayışı hakkında bilgi vermektedir.[95]

Konumuzla ilgili ayetler bağlamında özellikle tasavvufî yönü olan müfessirler tarafından yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda peygamber mukayesesinin yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Mûsâ'nın birçok mucizeye ve ilahi hitaba doğrudan mazhar olması gibi durumlar, müfessirlerimizden bir kısmını, Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı mukayese etmeye sevk etmiştir. Tefsîr kaynaklarımızda Taberî ve İbn Kesîr'de görülmemekle birlikte diğer bazı müfessirler ilgili konuyu yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Bu kapsamda Râzî ve Bursevî'nin ismi öne

---

[93] Söz konusu yaklaşımla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Osman Türer, "Hz. Peygamber'in Şahsiyeti ve Vasıflarına Tasavvufun Yaklaşımı", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay ve Müzakere Metinleri*", 17-19 Ekim 2014, Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi, 2015, s.220-221; Mustafa Kara, "Hz. Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri", *Diyanet Dergisi*, C.XXV, sayı 4, s.233-237.

[94] İlgili kavramlar için bkz. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", *DİA*, C.XV, s.179-180; Mustafa Kara, "Fenâ", *DİA*, C.XII, s.334; Mahmut Ay, "İşari Tefsîrlerde Hakîkat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 23, 77-120.

[95] Sufi anlayışın Hz. Peygamber'e dair yüceltmeci yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD,* XLIX (2008), sayı 1, s.17-47.

çıkmaktadır. Söz konusu müfessirler Hz. Muhammed ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştırma yoluna giderek üstünlüğü Hz. Peygamber ve onun ümmetine vermişlerdir.

Yukarıda sözü edilen anlayış doğrultusunda Bursevî, asa-yılan mucizesi bağlamında Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştırmış ve söz konusu iki peygamber arasında dağlar kadar fark olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ ilahi hitaptan Firavun'un üstüne salacağı bir yılanla dönmüşken Hz. Peygamber, miraçta yakınlık makamına ulaşıp kendisine "vahyedilen vahyedildikten" sonra ümmetine namazla dönmüştür.[96] Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse ilgili mucizelerden sonra elde edilenlere bakıldığında da Hz. Peygamber'in Hz. Mûsâ'dan daha üstün olduğunu söylemek mümkündür.

Meselenin diğer veçhesi ise ayetleri işârî ve mecazî tahlilden geçirmeye ve söz konusu tahlil üzerinden peygamber mukayesesi yapmaya dayanmaktadır. Bu çerçevede peygamberler de dâhil olmak üzere her bireyin gündelik hayatta başvurduğu "herhangi bir nesneye dayanma ve ondan güç alma" gerçeği özellikle sûfî meşrep müfessirler tarafından gündelik hayat pratiğinden uzaklaştırılmıştır. Böylece sözü edilen durum maddi anlamından manevi anlamına aktarılmış ve söz konusu anlam üzerinden tahliller ve mukayeseler yapılmıştır. Sözü edilen anlayış doğrultusunda Râzî, ilk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın asası için kullandığı, "Ona dayanırım." ifadesinin, "yorulduğumda ona dayanırım, ona dayanarak sürünün başında dururum yahut onu destek yaparak sıçrarım" anlamında kullanıldığını belirtmiş fakat "dayanma" sözcüğünü mecaz anlamda yorumlayarak ve ayetin bağlamını gündelik hayat pratiğinden çıkararak peygamber mukayesesi yapmıştır. Bu çerçevede ona göre Hz. Mûsâ, ilgili sözüyle kendisinin asaya dayandığını söylemiştir. Halbuki Allah, Hz. Peygamber'e: "Ey Peygamber, Allah sana ve sana tabi olan mü'minlere yeter." (Enfal 8/64) ve: "Allah seni insanlardan korur." (Mâide 5/67) ifadeleri ile "Benim rahmetime dayan!" demek istemiştir. Diğer bir ifadeyle Râzî'ye göre Hz. Mûsâ asasına dayanırken Hz. Peygamber Allah'a dayanmıştır.[97]

Râzî'nin diğer bir işârî yorumuna ve ona bağlı olarak yaptığı mukayeseye göre Hz. Mûsâ "koyunları" ile kendisine tabi olanları kastetmiştir. Böylece o, "Ona

[96] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.407.
[97] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.26.

dayanırım." ifadesi ile kendi şahsına ait, "Onunla koyunlarıma yaprak silkerim." cümlesi ile de kendisine tabi olanlara ait faydasını belirtmiştir. Durum kıyamette de aynı olacaktır. Hz. Mûsâ önce kendi işine bakacak ve "nefsî, nefsî" diyecektir. Hz. Muhammed ise dünyada, ancak ümmetinin işlerine bakmıştır. Nitekim Allah: "Allah sen içlerinde iken onlara azap etmez." (Enfal 8/33) buyurmuş, Hz. Peygamber de: "Allah'ım kavmime hidayet et. Çünkü onlar bilmiyorlar." demiştir. Hz.Peygamber kıyamette de ümmetini düşünecek ve "ümmetî, ümmetî" diyecektir.[98]

### c. Birinci Asa-Yılan Olayında Bir Beşer Olarak Korkan (Hz. Mûsâ)

Hz. Mûsâ'nın ilk asa-yılan olayında korkup kaçmasının, bazı zihniyetlerin sınırlı yapısının dışında kalması üzerine ortaya çıkan mevhûm problemin giderilmesinde öncelikle Hz. Mûsâ özelinde peygamberlerin de bir beşer olduğu gerçeğinden hareket edildiği görülmektedir. Söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasında korkunun, bir erdem olarak yaygın kabul gören cesaret duygusuna aykırı bir davranış olarak görülmesinin etkili olduğu söylenebilir. Bazı yaklaşımlar tarafından sıradan bir kimse için bile "düşüklük" olarak düşünülebilecek söz konusu duygunun, ayetlerin zâhirine bakıldığında bir peygamberi kuşattığının görülmesi bu durumun ortadan kaldırılması hedefiyle açıklama yapılmasını beraberinde getirmiştir.

Mevhûm problemin giderilmesi için birçok müfessir tarafından ilgili korkunun, insan tabiatına bağlandığı görülmektedir.[99] Sözü edilen görüşe göre Hz. Mûsâ daha önce böyle bir durumla karşılaşmamış olduğundan korkmuştur. Zira bu tür şeyler akılla anlaşılabilir. Kişi derin bir korku içindeyken aklını kullanması mümkün olmayabilir.[100] Diğer bir ifadeyle Hz. Mûsâ, benzeri görülmemiş ve sebebi idrak edilemeyecek bir durumla karşılaştığı için korkmuştur.[101] Söz konusu yaklaşım

---

[98] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.27.
[99] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.94; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.275; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XI, s.4192; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.280; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.282; Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI, s.108; Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, C.IV, s.42; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163; Feyzü'l-Kâşânî, Hz. Musa'nın korktuğunu söylemekle yetinmiştir: Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.89; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.269; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.103.
[100] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.29.
[101] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.103.

bazı müfessirler tarafından Vehb b. Münebbih'ten nakledilen bir rivayet üzerinden de aktarılmıştır. Buna göre ilk olayda asanın yılan olması üzerine Hz. Mûsâ korkup kaçmış, dönmesi emredildiğinde ise dönmüş ve yine yılanı tutması emredildiğinde korkuyla elbisesini eline dolamıştır. Bunun üzerine melek: "Ne dersin, Allah sakındığın şey üzerinden sana zarar vermek istese elini elbisene dolamanın faydası olur mu?" diye sormuş, o da: "Hayır, fakat ben zayıfım ve zayıflıktan yaratıldım."cevabını vermiş ve örtüyü açarak elini yılanın ağzına sokmuş ve o da tekrar asa olmuştur.[102] Diğer bir rivayete göre Hz. Mûsâ ilk olaydaki yılanı cübbesinin yenlerini kullanarak almış fakat bundan men edilince onu eliyle tutmuştur.[103]

Hz. Mûsâ'nın yılandan korktuğu için elini elbisesine doladığına dair rivayeti aktaran Âlûsî ise korkuyu cesarete aykırı kabul edip nahoş gören zihniyete bağlı olarak rivayette anlatılanların Hz. Mûsâ'nın yüce makamıyla çok uyuşmadığını belirtmiş, söz konusu rivayete nispetle Hz. Mûsâ'nın kendinden emin bir şekilde elini yılanın ağzına soktuğunu aktaran rivayeti Hz. Mûsâ'nın makamına daha uygun görmüştür.[104] Sözü edilen açıklamalarına bakıldığında Âlûsî'nin ilgili duyguya akılcı açıdan değil duygusal açıdan yaklaştığı söylenebilir.

İbn Âşûr tarafından da söz konusu korkunun insan tabiatına bağlandığı fakat bir düşüklük olarak sayıldığı görülmektedir. Ona göre söz konusu olayda, insan fıtratındaki vehmin (kuruntu) insanı düşünmeye sevk eden akıl gücüne üstün gelmesinden kaynaklanan bir kaçma söz konusudur. Yaratılışta kök salmış olan vehim gücü, risâlet görevinden önce gelmektedir. İbn Âşûr'a göre vehim gücünün kök salması, güzel ahlak ve aklın vehimle savaşması suretiyle giderilir. Bu ikili durmadan savaşmakta, günler geçtikçe vehmin saltanatı zayıflamaktadır.[105] Ona göre Hz. Mûsâ'nın ilk olayda yaşadıkları kendisi için bir eğitim, diğer peygamberlerin de edinmiş olduğu soğukkanlılığı huy edinme vesilesi olmuştur.[106]

---

[102] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.276; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.49; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-*Mensûr, C.X, s.166; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.14-15.
[103] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.48.
[104] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.178.
[105] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XIX, s.228.
[106] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XIX, s.229.

Seyyid Kutub ise aktivist ve dava adamı kimliğinden hareket ederek sözü edilen konuyu değerlendirmiştir. Bu doğrultuda, normal şartlarda bir insan için olumsuz addedilebilecek kaçma eyleminin Seyyid Kutub tarafından olayın bizâtihî kendisi açısından olumsuz, vardığı nokta açısından olumlu bir atmosferde ele alındığı görülmektedir. Açıklamalarına bakıldığında Seyyid Kutub'un da sözü edilen duyguya hem duygusal hem de akılcı açıdan yaklaştığını söylemek mümkündür. Ona göre Hz. Mûsâ'nın korkusu onun heyecanlı ve tepkisel karakterinden kaynaklanmaktadır. Aşırı heyecanlı bir karaktere sahip olan Hz. Mûsâ, ani korku halinde dehşete düşmüş ve kaçmaya başlamıştır.[107] Seyyid Kutub'a göre Hz. Mûsâ'nın heyecanlı yapısı, aslında kendi hayatı için planlanmıştır. Ondaki bu özellik, Beni İsrâil'in taşlaşmış ve aşağılanmaya ses çıkarmayan ruhlarıyla tezat teşkil etmektedir. Diğer ifadeyle bu durum ilahi takdirin sonucu gerçekleşmiştir.[108]

Hz. Mûsâ'nın ilk asa-yılan olayındaki korkusunu beşer tabiatına bağlayan bazı müfessirler, korkunun zihinlerdeki nahoş konumuna bağlı olarak Hz. Mûsâ'nın bir beşer olarak korkmasını gayet doğal ve mazur hale getirecek rivayetler kullanmışlardır. Ali Sayı'nın da ifade ettiği üzere rivayetlerde asanın yılan olduktan sonra bir ağaca denk geldiği, onu köpek dişleriyle kökünden sökerek yediği, deve memesini andıran bir taşa rastlayıp yuttuğu, ucundaki kancanın kargı misali kılları olan bir yeleye, iki dalının da geniş bir kuyu büyüklüğünde ağza dönüştüğünün[109] aktarılması söz konusu korkuyu mazur gösterme amacına mebni gözükmektedir.[110] Bursevî'nin bu düşünceyi tefsîrinde açıkça dile getirdiği, önüne çıkan taş ve kaya cinsinden her şeyi yutan, gözleri alev alev yanan, dişlerinin gıcırtısı duyulan, iki çenesinin arası kırk ya da seksen zira olan bir yılandan beşer tabiatı gereği Hz. Mûsâ'nın korktuğunu belirtmiştir.[111]

Kurtubî ise Hz. Mûsâ'nın birinci asa-yılan olayındaki korkusunu daha önce işlediği adam öldürme suçuna bağlayarak açıklamıştır. Söz konusu yaklaşımda Hz.

---

[107] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2629.; Hz. Musa'nın adam öldürme olayında da heyecanlı ve öfkeli olduğunu belirten söz konusu görüşü için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2682.
[108] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2692.
[109] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.47; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-*Mensûr, C.X, s.182; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.321; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.461; Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.48-49; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.177.
[110] Ali Sayı, *Hz. Musa*, s.78.
[111] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.376.

Mûsâ'nın daha önce işlediği suçtan dolayı korktuğu belirtilmiş ve ilgili korku yüce insanlara has bir duygu olarak sunularak mazur gösterilmiştir. Nitekim Kurtubî'ye göre Allah'a yakın olan bir kişi, yanlış bir iş yaptığında bağışlansa bile o işin etkisi devam ettiği için korkabilir. Etki ve töhmet devam ettiği müddetçe korku devam edecektir. Bu ise cezadan kaynaklanan bir korku değil yücelikten kaynaklanan bir korkudur. Zira sultanın huzurunda suçlanan kişi, güvenirliği zedelendiği için içinde kin ve nefret hisseder. Hz. Mûsâ da Kıpti'yi öldürme suçunu işleyince istiğfarda bulunmuş, zulme bulaştığını kabul etmiş ve affedilmiştir. Affedildikten sonra ise: "Artık suçlulara asla arka çıkmayacağım."demiş ve bir gün sonra başka bir Kıpti ile sınandığında ona da vurmaya niyetlenmiş ve bu iradesiyle başka bir suç işlemiştir.[112]

Hz. Mûsâ'nın ikinci imtihanı ise "asla arka çıkmayacağım" diyerek kendisinin söz konusu eyleme muktedir olduğunu ortaya koyan bir ifade kullanmasından kaynaklanmıştır. Bu yüzden Kıpti'ye vurma yönündeki niyetiyle cezalandırılmıştır. Son olarak da İsrâilî bir kişi kendisine Mûsâllat kılınmış ve onun sırrını ifşa etmiştir. Çünkü Beni İsrâil'den olan o kişi, Hz. Mûsâ'yı saldırma hazırlığında görünce kendisine kastedeceğini düşünmüş ve bu yüzden sırrı ifşa etmiştir. İşte Hz. Mûsâ'nın korkusu bu suçtan kaynaklanmaktadır. Rabbi onu ne kadar kendisine yaklaştırmış, ikram etmiş, kelam-ı ilahi ile müşerref kılmışsa da devam eden töhmet onu arkasına bakmadan kaçmaya sevk etmiştir.[113]

Tabâtabâî de insanın def edemediği korkunç bir olay esnasında kaçmasını Allah'ın insan için tasarladığı fıtratın gereği olarak görmüş ve bunun kınanacak bir durum olmadığını ifade etmiştir.[114] Onun da cesarete aykırı olarak gördüğü "korku"yu özünde nahoş olarak kodladığı ve Hz. Mûsâ'yı söz konusu durumdan kurtarma adına önce kavram, sonrasında ise Kur'ân semantiğine başvurduğu görülmektedir. Bu doğrultuda korkunun şerden sakınmak için tedbire başvurmak olduğunu ifade eden Tabâtabâî, *haşyet* ile *havf* kavramlarını ayrı düşünerek, "kalbin etkilenmesi ve ızdırâbı" olarak tanımladığı haşyetin düşüklük olduğunu ve bir erdem olan cesarete uygun olmayacağını belirtmiştir. Ona göre peygamberlere *haşyet* yakışmazken *havf*, erdemi zedeleyici bir durum değildir. الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ

[112] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.110.
[113] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.110.
[114] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.344-345.

وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا (Ahzab 33/39) ayeti de bu durumu teyit etmektedir.[115] Allah bu yüzden "başkasından haşyet"i peygamberlerden nefyederken وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء (Enfal 8/58) ayetinin de işaret ettiği üzre havfi ispat etmiştir.[116]

Söz konusu açıklamalara bakıldığında Hz. Mûsâ'yı bir nâkısa olarak addedilen korkudan beri kılmak için *havf* ile *haşyet* ayrımına gidildiği ve bu görüşü destekleme adına da sözü edilen ayetlerin referans olarak kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar sözü edilen ayrım semantik anlamda doğru olsa da Kur'ân'da *havf* ve *haşyet*in birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir. إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (Âl-i 'İmrân 3/175) ayeti dikkate alındığında *havf* ile *haşyet* arasında olduğu iddia edilen ayrımın Kur'ânî açıdan desteklenmediğini söylemek mümkündür. Zira ilgili ayette bütün insanların havfden nehyedildiği görülmektedir. Ayıca ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ (Nisa 4/25) ayeti Kur'ân'da haşyetin de müspet konumda kullanıldığını göstermektedir.

Müfessirlerin bir kısmı ise ilahi huzurda olan ve kelam-ı ilahiye muhâtap olan Hz. Mûsâ'nın söz konusu korkusunu Allah'a karşı olan güvensizliğine bağlamış ve bilinçli olarak ya da olmadan Hz. Mûsâ'yı, sözü edilen duygu üzerinden olumsuz noktada konumlandırmışlardır. Feyzü'l-Kâşânî ve Bursevî'nin söz konusu ayeti açıklarken " يَا مُوسَى لاَ تَخَفْ من غير ثقة بي " ifadesini kullanarak Hz. Mûsâ'nın ilk olaydaki korkusunu Allah'a olan güvensizliğine bağlamaları bu kapsamda değerlendirilebilir.[117]

Hz. Mûsâ'nın ilahi huzurda iken insanı dehşete düşüren bir varlık olan yılandan korkması, ilahi huzurda iken korkan diğer peygamberleri ya da kişiyi dehşete düşüren bir olayla karşılaşan peygamberlerin takındığı tavrı gündeme getirmiştir. Bu kapsamda ateşe atılan Hz. İbrahim'in korktuğuna dair ayetlerde bir ifade olmamakla birlikte Hz. Mûsâ'nın asa-yılandan korktuğunun belirtilmesi, iki olayın birlikte ele alınmasını ve Hz. Mûsâ ile Hz. İbrahim'in karşılaştırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda ilgili konu üzerinden peygamber mukayesesi yapan Bursevî, Hz. İbrahim'in ateşten korkmamasına karşılık Hz. Mûsâ'nın yılandan

---

[115] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XIV, s.144.
[116] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.258.
[117] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.59; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.323.

korkmasını Hz. İbrahim'in daha "temkîn" sahibi olup işin başı ile sonunu ayırmasına bağlamıştır. Ona göre Allah'ın korkmamasını söylemesi üzerine Hz. Mûsâ, Hz. İbrahim gibi temkîn ehli olmuş ve asayı tutmuştur. [118] Sözü edilen mukayese dışında Hz. Peygamber'in de ilk vahiy esnasında korkması ile Hz. Mûsâ'nın ilgili korkusu arasında benzerlik ilişkisi kurulduğu görülmektedir. Buna göre ilk olayda asa-yılandan korkan Hz. Mûsâ, asayla başa çıkar hale gelerek onu Firavun'un üzerine gönderip sonra eline aldığı gibi Hz. Peygamber de Cebrail ilk geldiğinde korkmuş ancak وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (Necm 53/13-14) ayetlerinde anlatıldığı üzere miraç gecesi onu aslî haliyle görmeye alışmıştır.[119]

### d. Birinci Asa-Yılan Olayında Korkarak Yücelen (Hz. Mûsâ)

İlk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın yılandan korkması bazı müfessirler tarafından bir peygamber için nâkısa addedilmiş ve bu durum çeşitli yaklaşımlar ile nâkısa olmaktan çıkarılıp müspet bir konumda sunulmuştur. Hz. Mûsâ'nın söz konusu korkusunun, kendisinin sihirbaz olmadığını ve peygamberlik iddiasında doğru sözlü olduğunu gösteren en güçlü delillerden olduğunun ifade edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira bu görüşe göre sihirbaz, yaptığı şeyin bir göz boyama olduğunu bilir ve ondan asla korkmaz.[120] Hz. Mûsâ'yı bizzat korkmasıyla değil korkunun ortaya çıkardığı durumla yüce bir konuma yerleştiren söz konusu yaklaşımın dışında Hz. Mûsâ'nın sözü edilen korkusunun, o yılandan dolayı Hz. Âdem'in başına gelen belanın farkında olmasına dayandırılması, bizzat korkarak yücelmesini sağlayan diğer bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.[121] Bu durumda Hz. Mûsâ'nın korkusu, tarihî farkındalığa dayandırılmış ve nâkısa derekesinden fazilet derecesine çıkarılmıştır.

Benzer bir yaklaşım olarak müfessirler tarafından aktarılan diğer bir yoruma göre Hz. Mûsâ, beşer tabiatından değil ilahi irade gereği gerçekleşecek ve hakikatine vakıf olamadığı bir iş olduğu zannıyla yılana dönüşen asadan korkmuştur.[122] Diğer

---

[118] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.376.
[119] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.376.
[120] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.29.
[121] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.76; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.49; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.178.
[122] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.561; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.71.

bir ifadeyle Hz. Mûsâ'nın korkusu, kendisini helake götürecek bir işin murat edilmiş olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır.[123] Sözü edilen yorumun da Hz. Mûsâ'yı "beşerî korku derekesi"nden "hikmet-i ilahiyesini çözemediği bir durum karşısında korkma" derecesine yükseltme amacını taşıdığı söylenebilir. Âlûsî'nin "Ey Mûsâ korkma" ifadesinin de buna delalet ettiğini ve bu durumun Hz. Mûsâ'nın kadrinin yüceliğiyle çelişmediğini belirtmesi aynı anlayışın ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda ona göre söz konusu ifade: "Benden başkasından, yılan ya da başka bir şey olsun herhangi bir varlıktan korkma. Bana güven ve dayan. Olması gereken işin gerçekleşmesinden de korkma."anlamına gelmektedir. Söz konusu nehiy de gerçek anlamda yasaklama olmayıp sadece ünsiyet peyda etme amacına matuftur yahut korkunun kaynağından nehiydir ki o da içindeki zandır.[124] Ayetin devamındaki إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (Neml 27/10) ifadesi de korkunun kaynağının bu zan olduğunu göstermektedir. Zira ilgili ifade korkunun gerekçesini ortaya koymaktadır.[125]

Sözü edilen ayetteki "ledeyye" lafzı da müfessirlerin korku bağlamında tahlil edip üzerinden yorum geliştirdikleri bir kavramdır. Bu çerçevede ilgili lafız üzerinden ayetteki "korkmamak" eyleminin hangi zaman dilimine ait olduğuna dair yorumlar geliştirilmiş ve bunun üzerinden de Hz. Mûsâ özelinde peygamberler müspet bir noktada konumlandırılmıştır. Tefsîr kaynaklarımızda ayetteki *ledeyye* lafzının ilahi huzuru ve vahiy anını ifade ettiği belirtilmiştir. Müfessirlerimize göre söz konusu an ve ortamda ilahi emirlerin alımına kendini aşırı vermekten ve ruhların melekût âlemine cezp edilmesinden dolayı bir korkunun meydana gelmesi muhtemeldir. Bununla birlikte Hz. Mûsâ vahiy esnasında korkmaktan hatta bu esnada aklına korkunun gelmesinden nehyedilmiş, bunun yakışık almayacağı belirtilmiştir. Ayette *ledeyye* sınırlamasının getirilmesi ise sair zamanlarda peygamberlerin Allah'tan en çok korkan kişiler olmasındandır. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء (Fâtır 35/28) ayeti ve peygamberlerin Allah'ı en iyi tanıyan kişiler olmaları da

---

[123] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.VI, s.323.
[124] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XIX, s.163; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI, s.177.
[125] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XIX, s.163.

bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca onlar için kötü sonun olmaması da korkmamalarını gerektirmektedir.[126]

Tehdit olduğu düşünülen bir varlığa karşı uyarıcı bir tepki olarak ortaya çıkan ve yaşamsal mekânizmanın ürünü olan bir duygunun, vahiy anında hayattan soyutlanırcasına kendini ilahi emirlere vermeye yahut ruhun melekût âlemi tarafından cezp edilmesine yorulması, bağlamından uzaklaştırılıp yüce bir duyguya dönüştürülmesine örnek teşkil etmektedir. *Ledeyye* lafzı üzerinden konunun Allah'tan korkmaya getirilmesi ise olayın bağlamında beşerî bir duygu olarak sunulan korkunun, ince, dinî ve işârî bir düşünüşün neticesinde bağlamından uzaklaştırılması, profan bir kavramın dinî alana çekilmesi anlamı taşımaktadır. Ayrıca ilgili yorumların geliştirilmesinde yüceltmeci peygamber anlayışının temel sâik olduğunu söylemek mümkündür.

Müfessirler tarafından konuya dair yapılan diğer yorumlarda da olayın bağlamından uzaklaşıldığı ve konunun kötü sondan korkmaya, Hz. Peygamber'e, meleklere ve aşere-i mübeşşereye getirildiği görülmektedir. İlgili açıklamalara bakıldığında müfessirlerin Hz. Mûsâ'nın beşer tabiatına bağlı korkusu üzerinden bağlam dışı bir alanda bir nevi beyin fırtınası yaptıklarını söylemek mümkündür. Söz konusu beyin fırtınası kapsamında bazı müfessirler, kendisinden çekinilmesi ve korkulması gereken şeyin kötü son olduğunu ve böyle bir durumun peygamberler için söz konusu olmadığını belirtmişlerdir.[127] Bununla birlikte bazı peygamberlerin öldürülmüş olduğu verisinden hareketle ve zihin sistematiğini koruma içgüdüsüyle zikri geçen kötü sonun dünya ile değil ahiret ile ilgili olduğu belirtilmiştir.[128] Fakat bu kimselere göre ne olursa olsun peygamberler kötü sondan korkmamalıdırlar. Çünkü Allah onları emin kılmıştır ve korkmaları Allah'a güvenmedikleri anlamına

---

126 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.561; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.71.; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163; Şevkânî de korkudan nefyin tüm zamanları kapsamayıp Hz. Musa'ya hitap zamanını kapsadığını belirtmiştir. Çünkü bu esnada peygamberler istiğrak halindedirler. İlgili görüş için bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1073; Âlûsî'nin tersine, ilahi emirlerin alımına kendini aşırı vermekten ve ruhların melekût âlemine cezp edilip ilahi buyrukları almaya daldıklarından peygamberlerin akıllarına korkunun gelmeyeceğini ifade eden Bursevî ve Elmalılı'nın görüşü için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.323; Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3658.

127 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.362; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.561; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.323.

128 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163.

gelecektir.[129] Ne var ki kaynaklara bakıldığında peygamberlerin kötü sondan korktuğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in de sıklıkla: "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl."duasını yaptığı, Hz. Aişe'nin de bir gün: "Ey Allah'ın elçisi, sen sık sık bu duayı yapıyorsun. Korkuyor musun?"sorusunu yöneltince Hz. Peygamber'in: "Ey Aişe, kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Eğer kulunun kalbini çevirmek isterse bundan emin olmam" dediği rivayet edilmiştir. Ayrıca bazı ayetler de (فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) (A'râf 7/99) bu durumu desteklemektedir.[130]

Bağlam dışı alandaki beyin fırtınasında Hz. Mûsâ'nın beşerî bir duygu gereği asa-yılandan korkması, kötü sondan korkmaya çekildikten sonra konu cennetle müjdelenenlere de getirilmiştir. Buna göre sahâbîlerin de cennetle müjdelenmelerine rağmen kötü sondan korktukları ifade edilmiştir. Bu durumda onlara göre ortaya çıkan sonuç, korku ile müjdenin birlikteliğidir. Bundan, Allah'a güvenmeme sonucunun çıkarılması ise doğru olmaz. Çünkü Allah'ın sınama amacıyla belirtmediği bir şartın olması mümkündür. Meleklerin de masum olmalarına rağmen Allah'tan korkuyor olmaları bu durumu desteklemektedir.[131]

Hz. İbrahim'in ateşe atılacak olmasına rağmen korkmamasına karşın Hz. Mûsâ'nın ilgili olayda korkması üzerine yapılan yorumlarda da Hz. Mûsâ'nın "korkma nâkısası"ndan kurtarıldığı görülmektedir. Bu yaklaşıma göre Hz. Mûsâ, vasıtasız bir biçimde Allah'tan sâdır olan ve hakikatine vakıf olamadığı bir olaya şahit olduğu için korkmuştur. Bu durum ile Hz. İbrahim'in ateşten korkmaması arasında fark vardır. Çünkü ateş Allah düşmanı bir kişi vasıtasıyla ortaya çıkmış ve ateş olduğu ortada olduğu için Hz. İbrahim ondan korkmamıştır.[132]

Sözü edilen ayetle ilgili olarak geliştirilen yorumlar, konunun anlaşılmasına hizmet etmekten çok bağlamından koparılıp daha girift hale getirilmesini beraberinde getirmiştir. İlgili konu bağlamında cennetle müjdelenenlerden, sahâbîlerin de cennetle müjdelenmelerine rağmen kötü sondan korktuklarından, meleklerin de

---

[129] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163.
[130] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163-164.
[131] Âlûsî'nin bu konuya dair ayrıntılı açıklamaları için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.163,166.
[132] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.178.

masum oldukları halde Allah'tan korktuklarından bahsedilmesi, doğal ve beşerî bir duygunun bağlamından uzaklaştırılarak dallanıp budaklanmasını örneklemektedir.

Cenâbezî ise ilgili konuyu vahdet ve kesret kavramları çerçevesinde ele almış fakat sûfî yaklaşımda olumsuz noktada konumlandırılan kesreti, ters konumlandırmaya tabi tutarak Hz. Mûsâ'yı, vahdeti yaşarken kesreti ihmal etmemesi yönüyle yüceltmiştir. Söz konusu değerlendirmelerde ilgili korkunun akılcı bir yaklaşımla ele alındığını söylemek mümkündür. Bu anlayış doğrultusunda Cenâbezî'ye göre Hz. Mûsâ'nın ateşten ve yılandan korkması ve kaçması bir eksiklik değildir. Hatta kesretten sıyrılıp vahdet makamına geçmişken Hz. Mûsâ'nın korkması, onun kemâline ve beşeriyet konusundaki nefis gücüne delalet etmektedir. Çünkü o, kişiyi kesretlerinin hakkını savunmaktan alıkoyan böyle bir durumda, onların fena bulmasına izin vermemiştir. Beşer olmanın hakkı, yakıcı ateşten ve zarar veren yılandan korkmak, kaçmak ve kesretlerin haklarını gözetmektedir. Bu da kemale en güzel şekilde işaret etmektedir.[133]

## B. Firavun ve Çevresindekilerin Yanında Asa-Yılan Mucizesi

İkinci asa-yılan dönüşümü Hz. Mûsâ'nın Firavun'un huzuruna çıkıp âlemlerin rabbinden gelen bir elçi olduğunu söyledikten sonra gerçekleşmiştir. Firavun'un hapis tehdidi üzerine apaçık bir ayetle geldiğini söyleyen Hz. Mûsâ, Firavun'dan Beni İsrâil'i kendisiyle birlikte göndermesini istemiştir. Bunun üzerine Firavun, ilgili ayeti göstermesini istemiş, Hz. Mûsâ da asasını atmış ve asa birden apaçık bir yılan olmuştur. İkinci asa-yılan olayı Kur'ân-ı Kerim'de A'râf ve Şu'arâ surelerinde aktarılmıştır. Asa-yılan olayının üçüncüsü ise Hz. Mûsâ'nın sihirbazlarla yaptığı müsabaka sırasında gerçekleşmiştir. İlgili olay Kur'ân-ı Kerim'de A'râf, Tâhâ ve Şu'arâ surelerinde aktarılmıştır.

Söz konusu olaylar ve Hz. Mûsâ'nın Allah ve Firavun ile diyalogu bağlamında tefsîrlerimizde paradigma ve tipoloji açısından zengin veriler bulunmaktadır. Kullanılan kaynakların değişmesiyle birlikte özellikle Mısır dini bağlamında farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca nebî-beşer

---

[133] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.188.

düalizmi üzerinden kendisini gösteren peygamber algısı da zihniyet ve tipoloji olarak tefsîrlerimize yansımıştır. İkinci asa-yılan olayı, öncesi ve sonrasıyla şu ayetlerde aktarılmıştır:

| | | |
|---|---|---|
| A‘râf 7/103 | ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُواْ بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ | Sonra onların ardından Mûsâ’yı, ayetlerimizle Firavun’a ve onun ileri gelenlerine peygamber olarak gönderdik de onlara zulmettiler1. Bak, bozguncuların sonu nasıl oldu. |
| A‘râf 7/104 | وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ | Mûsâ dedi ki: “Ey Firavun! Şüphesiz ki ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.” |
| A‘râf 7/105 | حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ | Bana, Allah’a dair sadece gerçeği söylemem yaraşır. Ben size Rabbinizden açık bir delil getirdim. Artık İsrâiloğullarını benimle gönder. |
| A‘râf 7/106 | قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ | Firavun, “Eğer ayet getirdiysen ve doğru sözlüysen haydi göster onu bakalım.” dedi. |
| A‘râf 7/107 | فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ | Bunun üzerine Mûsâ, asasını attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha. |
| A‘râf 7/108 | وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ | Elini sıyırdı. Bir de ne görsünler o, bakanlar için, bembeyaz olmuş. |
| A‘râf 7/109 | قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ | Firavun’un kavminden ileri gelenler, dediler ki: “Şüphesiz bu adam usta bir sihirbazdır.” dediler. |
| A‘râf 7/110 | يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ | “Sizi yerinizden, yurdunuzdan etmek istiyor.” Firavun, ileri gelenlere, “Siz ne düşünüyorsunuz?” dedi. |

| | | |
|---|---|---|
| Şu‘arâ 26/18 | قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ | Firavun: “Seni biz küçük bir çocukken aramızda büyütmedik mi? Sen ömrünün nice yıllarını aramızda geçirdin.”dedi. |
| Şu‘arâ 26/19 | وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ | “O haltı da işledin. (adam öldürdün). Sen nankörlerdensin. |
| Şu‘arâ 26/20 | قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ | Bunun üzerine Hz. Mûsâ: “Ben onu, dâll kimselerden iken yaptım. |
| Şu‘arâ 26/23 | قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ | Firavun, “Âlemlerin Rabbi de nedir?” dedi. |
| Şu‘arâ 26/24 | قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ | Mûsâ, “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer hakikati araştıranlarsanız bu böyledir.” |
| Şu‘arâ 26/25 | قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ | Firavun, etrafındakilere “duyuyor musunuz?” dedi. |
| Şu‘arâ 26/26 | قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ | Mûsâ, “O, sizin de Rabbiniz, ilk atalarınızın da Rabbidir” dedi. |
| Şu‘arâ 26/27 | قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ | Firavun, “Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir.” dedi. |
| Şu‘arâ 26/28 | قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ | Mûsâ, “O, doğunun da bâtının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer aklınızı çalıştırırsanız.” dedi. |
| Şu‘arâ 26/29 | قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ | Firavun, “Eğer benden başka bir ilâh edinirsen, andolsun seni zindana atılanlardan ederim.” |

| | | |
|---|---|---|
| Şu‘arâ 26/30 | قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ | Mûsâ, “Sana apaçık bir şey getirmiş olsam da mı?” dedi. |
| Şu‘arâ 26/31 | قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ | Firavun, “Doğru sözlüysen haydi getir onu,” dedi. |
| Şu‘arâ 26/32 | فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ | Bunun üzerine Mûsâ, asasını attı, bir de ne görsünler, asa açıkça kocaman bir yılan olmuş. |
| Şu‘arâ 26/33 | وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ | Elini çıkardı, bir de ne görsünler, bakanlara bembeyaz olmuş. |
| Şu‘arâ 26/34 | قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ | Firavun, çevresindeki ileri gelenlere, “Şüphesiz bu, bilgin bir sihirbazdır.” dedi. |
| Şu‘arâ 26/35 | يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ | “Sizi, yaptığı sihirle, yerinizden yurdunuzdan etmek istiyor. Ne dersiniz?” |

İkinci asa-yılan dönüşümünü anlatan yukarıdaki ayetlerde asanın dönüştüğü varlık için her iki ayet grubunda da *su‘bân* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Birinci olayda yılan için kullanılan *keennehâ* lafzının aksine her iki ayet grubunda da *su‘bân* kelimesi için *mübîn/apaçık* vasfı kullanılmıştır. Ayrıca A‘râf suresinde yılan ve el mucizeleri *beyyine* ve *ayet* lafızları ile Şu‘arâ suresinde ise *şey* lafzı ile karşılanmıştır.

Üçüncü asa-yılan dönüşümü, öncesi ve sonrasıyla şu ayetlerde aktarılmıştır:

| | | |
|---|---|---|
| A‘râf 7/113 | وَجَاء السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالْواْ إِنَّ لَنَا لأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ | Sihirbazlar Firavun’a geldiler. “Galip gelirsek bize bir mükâfat vardır, değil mi?” dediler. |
| A‘râf 7/114 | قَالَ نَعَمْ وَإَنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ | Firavun, “Evet. Üstelik siz ayrıca benim en yakınlarımdan da olacaksınız.” dedi. |

| | | |
|---|---|---|
| A‘râf 7/115 | قَالُواْ يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ | (Sihirbazlar), “Ey Mûsâ! Önce sen mi atarsın yoksa önce atanlar biz mi olalım?” dediler. |
| A‘râf 7/116 | قَالَ أَلْقُوْاْ فَلَمَّا أَلْقَوْاْ سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ | (Mûsâ), “Siz atın” dedi. Bunun üzerine onlar (ellerindekini) atınca insanların gözlerini büyülediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir ortaya koydular. |
| A‘râf 7/117 | وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ | Biz de Mûsâ’ya, “Elindeki asayı at” diye vahyettik. Bir de ne görsünler o, onların uydurduklarını yutuyor. |
| A‘râf 7/118 | فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُون | Böylece hak ortaya çıktı ve onların yapmakta oldukları boşa çıktı. |
| A‘râf 7/119 | فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَانقَلَبُواْ صَاغِرِينَ | Artık orada yenilmişler ve küçük düşmüşlerdi. |
| A‘râf 7/120 | وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ | Sihirbazlar ise secdeye kapandılar. |
| A‘râf 7/121 | قَالُواْ آمَنَّا بِرِبِّ الْعَالَمِينَ | “Âlemlerin Rabbine iman ettik” dediler. |
| A‘râf 7/122 | رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ | “Mûsâ ve Hârûn’un Rabbine. |
| A‘râf 7/123 | قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ | Firavun, “Ben size izin vermeden ona iman ettiniz ha!” dedi. “Şüphesiz bu halkını oradan çıkarmak için şehirde kurduğunuz bir tuzaktır. Göreceksiniz!” |
| Tâhâ 20/56 | وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى | Ant olsun, biz ona bütün ayetlerimizi gösterdik de o bunları yalanladı ve reddetti. |
| Tâhâ 20/57 | قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا | Şöyle dedi: “Ey Mûsâ! Sihrin ile bizi |

| | | |
|---|---|---|
| | بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى | yerimizden yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?” |
| Tâhâ 20/58 | فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنتَ مَكَانًا سُوًى | “Biz de mutlaka sana karşı onun gibi bir sihirle karşı koyacağız. Bunun için seninle bizim aramızda; uygun bir yerde, senin de, bizim de caymayacağımız bir buluşma vakti belirle.” |
| Tâhâ 20/59 | قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى | Mûsâ, “Buluşma vaktimiz, bayram günü, insanların toplandığı kuşluk vaktidir” dedi. |
| Tâhâ 20/60 | فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى | Bunun üzerine Firavun ayrılıp, sihirbazlarını topladı ve geldi. |
| Tâhâ 20/61 | قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى | Mûsâ, onlara şöyle dedi: “Yazıklar olsun size! Allah adına yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder. Allah adına yalan uyduran mutlaka hüsrana uğramıştır.” |
| Tâhâ 20/62 | فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى | Sihirbazlar aralarında tartıştılar ve gizli gizli konuştular. |
| Tâhâ 20/63 | قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى | Şöyle dediler: “Şüphesiz bu ikisi, sihirleri ile sizi yerinizden yurdunuzdan çıkarmak ve örnek dininizi ortadan kaldırmak isteyen birer sihirbazdırlar.” |
| Tâhâ 20/64 | فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى | “Öyleyse, hilelerinizi toplayın (birbirinize destek olun) sonra sıra hâlinde gelin. Bu gün üstün gelen muhakkak başarıya ulaşmıştır.” |

| | | |
|---|---|---|
| Tâhâ 20/65 | قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى | Sihirbazlar: "Ey Mûsâ! Önce sen mi atarsın yoksa ilk atan biz mi olalım?" dediler. |
| Tâhâ 20/66 | قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى | Mûsâ: "Yok, siz atın" dedi. Bir de ne görsün, onların ipleri ve asaları sihirden dolayı kendisine hızla hareket eder gibi görünüyor. |
| Tâhâ 20/67 | فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى | Bunun üzerine Mûsâ, içinde bir korku hissetti. |
| Tâhâ 20/68 | قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى | Biz de: "Korkma çünkü üstün gelecek olan sensin." dedik. |
| Tâhâ 20/69 | وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى | "Sağ elindekini at ki onların yaptıklarını yutsun. Şüphesiz yaptıkları bir sihirbaz hilesidir. Sihirbaz ise hiçbir şekilde başarıya ulaşamaz." |
| Tâhâ 20/70 | فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى | Sihirbazlar hemen secdeye kapandılar ve "Hârûn ve Mûsâ'nın rabbine inandık." dediler. |
| Tâhâ 20/71 | قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى | Firavun, "Demek, ben size izin vermeden önce ona inandınız ha! Kesinlikle o, size sihri öğreten büyüğünüz. Şimdi ant olsun, sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve mutlaka sizi hurma dallarına asacağım. Hangimizin azabı daha şiddetli ve daha kalıcıymış, göreceksiniz." dedi. |
| Şu'arâ 26/38 | فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ | Böylece sihirbazlar, belli bir günün |

| | | |
|---|---|---|
| | | belirlenen bir vaktinde bir toplandılar. |
| Şu‘arâ 26/39 | وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ | İnsanlara da: “Haydi, toplanmıyor musunuz?” denildi. |
| Şu‘arâ 26/40 | لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ | “Beklediğimiz olur da sihirbazlar üstün gelirlerse onlara uyarız.” (dediler.) |
| Şu‘arâ 26/41 | فَلَمَّا جَاء السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ | Sihirbazlar gelince, Firavun’a, “Eğer biz üstün gelirsek, gerçekten bize bir mükâfat var mı?” dediler. |
| Şu‘arâ 26/42 | قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ | Firavun, “Evet, ayrıca bana yakın kimselerden de olacaksınız.” dedi. |
| Şu‘arâ 26/43 | قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ | Mûsâ onlara, “Haydi, ne atacaksanız atın.” dedi. |
| Şu‘arâ 26/44 | فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ | Bunun üzerine onlar iplerini ve asalarını attılar ve “Firavun’un izzetiyle elbette bizler üstün geleceğiz” dediler. |
| Şu‘arâ 26/45 | فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ | Mûsâ da asasını attı. Bir de ne görsünler, asa onların uydurduklarını yutuyor. |
| Şu‘arâ 26/46 | فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ | Sihirbazlar derhal secdeye kapandılar. |
| Şu‘arâ 26/47 | قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ | “Âlemlerin Rabbine inandık” dediler. |
| Şu‘arâ 26/48 | رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ | “Mûsâ’nın ve Hârûn’un Rabbi’ne.” |
| Şu‘arâ 26/49 | قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ | Firavun, “Ben size izin vermeden ona inandınız ha? Mutlaka o, size |

| | | |
|---|---|---|
| | تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ | sihri öğreten büyüğünüzdür. Yakında göreceksiniz siz! Ant olsun, ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi asacağım" dedi. |

Üçüncü asa-yılan olayını anlatan ayetlerde asanın dönüştüğü varlık için herhangi bir kelimenin kullanılmadığı ve sadece yutma özelliğinden bahsedildiği görülmektedir. Sihirbazların yaptıkları içinse *ifk* (تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ), *sihir, keyd,*( كَيْدُ سَاحِرٍ ) *iftira-kezib*(لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) ve *sun'* (مَا صَنَعُوا) kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.

## 1. Peygamber Algısına Bağlı Yaklaşımlar

İlk asa-yılan olayındaki korkusu dışında, ilahi emirle Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ'nın Mısır'da bir cana kıydığını, dolayısıyla öldürülmekten korktuğunu ifade etmesi, sihirbazlarla karşılaşması esnasında da korkmuş olması, bazı müfessirleri peygamber algıları doğrultusunda açıklamalar yapmaya sevk etmiştir.

Hz. Mûsâ'nın asa-yılandan korkup kaçması üzerine korkmaması gerektiği, zira Allah nezdinde elçilerin korkmayacağı belirtilmiş, ayetin devamında istisna edatıyla "zulmetmiş olanlar hariç" ( إِلَّا مَن ظَلَمَ ) ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca Firavun'a elçi olarak görevlendirilmesi üzerine Hz. Mûsâ'nın: " وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ (Şu'arâ 26/14) diyerek kendisine *zenb* isnat etmesi de bazı müfessirler tarafından yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda ele alınmıştır. Bu çerçevede müfessirlerin, peygamberleri günah işleme durumları bakımından değerlendirdiği görülmektedir. Bu değerlendirmeler müfessirlerin ve dönemin nübüvvet algısına dair izler taşımaktadır.

### a. Firavun'a Gönderilmesi Üzerine Hz. Mûsâ'nın Korkması Bağlamında Peygamber Tipolojileri

Hz. Mûsâ'nın ilk asa-yılan olayını yaşadıktan sonra ilahi emirle Firavun'a gönderilmesi üzerine Mısır'da bir cana kıydığını, dolayısıyla öldürülmekten

korktuğunu ifade etmesi, müfessirler tarafından farklı sâiklerle açıklanmıştır. İlgili ifadenin peygamberlik görevinden istifa etme olarak algılanmaya müsait olması, bir peygamber olarak Hz. Mûsâ'nın canından korktuğunu ifade etmesi ve bunun nebevî ahlaka yakışır durmadığına dair algı, ilgili ayetin Hz. Mûsâ lehine te'vîl edilmesi için çeşitli yorumların geliştirilmesini beraberinde getirmiştir. Müfessirlerin açıklamaları dikkate alındığında Hz. Mûsâ'nın can korkusu değil dava korkusuyla hareket ettiğinin vurgulandığı ve bu yolla zihinlerde oluşması muhtemel menfi bir konumdan kurtarılarak müspet bir konuma çıkarıldığı söylenebilir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın söz konusu ifadesinin Tevrat'ta peygamberlikten istifaya dönük biçimde ifade edilmesinin[134] de ilgili yorumların ortaya çıkmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Sözü edilen konunun klasik tefsîrlerde olduğundan çok daha fazla modern dönemde ve özellikle Kitab-ı Mukaddes'e atıfta bulunan tefsîrlerde gündeme getirilmesi dikkate alındığında ilgili yorumların Kitab-ı Mukaddes'teki söyleme ve Hz. Mûsâ'nın sözü edilen söylemle düşürüldüğü duruma karşı bir reddiye niteliği taşıdığı da söylenebilir. Söz konusu diyalogu anlatan ayetler şunlardır:

| | | |
|---|---|---|
| Şu'arâ 26/12 | قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ | Mûsâ: "Ey Rabbim! Muhakkak ki ben, beni yalanlamalarından korkuyorum." dedi. |
| Şu'arâ 26/13 | وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ | "Göğsüm daralıyor. Akıcı konuşan biri de değilim. Onun için, Harun'u da elçi olarak gönder!" |
| Şu'arâ 26/14 | وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ | "Bir de onlara karşı ben suçlu durumundayım. Bu yüzden onların beni öldürmelerinden korkuyorum." |
| Kasas 28/33 | قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ | Mûsâ: "Ey Rabbim! Şüphesiz ben onlardan birisini öldürdüm. Onların da beni öldürmelerinden korkuyorum." |

[134] Tevrat'ta söz konusu vazifenin kendisine tebliğ edilmesi üzerine Hz. Musa'nın: "Aman, ya Rab, ne olur benim yerime başkasını gönder." dediği aktarılmaktadır. İlgili ifade için bkz. Çıkış, 5/13.

| | | |
|---|---|---|
| Kasas 28/34 | وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ | "Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da benimle birlikte, bana destek olması için gönder. Çünkü ben, onların beni yalanlamalarından korkuyorum." |

Klasik yaklaşıma bağlı tefsîrler incelendiğinde Hz. Mûsâ'nın ilgili ifadesinin ve korkmasının peygamberlik görevinden istifa etmeye dönük ya da nebevî âdâba aykırı düşünülmediği, yardımcı olarak kardeşini istemesi olarak yorumlandığı görülmektedir.[135] Söz konusu yaklaşıma göre Hz. Mûsâ'nın ilgili sözleri emre ittibada duraksama ya da mazeret üretme anlamı taşımamaktadır. Zaten Hz. Mûsâ'nın yardım talebinde bulunması, görevi kabul edip mazeret üretmediğini göstermektedir.[136] Hz. Mûsâ, ilgili sözleriyle gerçekleşmesi muhtemel bir sıkıntıyı ortadan kaldırmaya çalışmış ve risâlet görevini yerine getiremeden öldürülmekten korkmuştur. Bütün bunlar ilgili sözlerin mazeret üretmek için olmadığını göstermektedir.[137] Aslında o, rabbinden *temkîn* bulmak için nefsindeki *telvîni* göstermiş, Allah da onu emin kılmıştır.[138]

Râzî, Hz. Mûsâ'nın söz konusu talebinin istifa anlamına gelmeyip maksada ulaşmada esbâbı daha güçlü hale getirme hedefine matuf olduğunu belirtmiştir.[139] Bikāî de söz konusu korkuyu, öldürülme ya da hakkı beyan edememe nedeniyle risâletle hedeflenen şeyin gerçekleşmeyecek olmasına bağlamıştır.[140] Konuya benzer şekilde yaklaşan Seyyid Kutub'un açıklamalarına bakıldığında ise aksiyonel dava adamı kimliğine dair izlerin baskın bir biçimde kendisini hissettirdiği söylenebilir.

[135] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.553; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII, s.249-251; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.461; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.380; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XXIV, s.123; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.536; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266.
[136] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.380; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.556; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.35; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3911.
[137] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.381; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.556; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.536; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.155; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3911; Benzer bir yaklaşım için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.50.
[138] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266.
[139] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.123.
[140] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.283.

Ona göre Hz. Mûsâ'yı o esnada mutat bir ölüm korkusu değil öldürülmesiyle birlikte ilahi risâletin kesilmesinden duyduğu endişe kaplamıştır. Korktuğu şey ise ölüm başına gelse bile davanın devamlılığı hususunda emin olmaktır. Hz. Harun'u yardımcı olarak istemesi de davasını güçlendirme, öldürülmesi durumunda davasını yürütecek birisinin olduğunu bilmek istemesidir. Burada davetçi değil davet önemlidir. Alınan önlem de dava içindir.[141] Hz. Mûsâ, görevi hakkıyla yerine getirebilmek için dilinde tutukluk olup içi daraldığında Hz. Harun'un devreye girip açıklama yapmasını istemiş ve görevini ifa etmedeki titizliğini ortaya koymuştur.[142]

Âlûsî'nin ise ilgili ifadeyi hem görevi yerine getirmedeki titizliğe yorduğu hem de istifa iddiasını reddettiği görülmektedir. Bu amaç doğrultusunda Âlûsî, Hz. Mûsâ'nın istifa ettiğine dair Yahudilerin iddiasını dile getirmiş ve Tevrat'ta: "Ya rabbi, başka birini gönder." ifadesinin geçtiğini belirtmiştir.[143] İlgili ifadeler Âlûsî'nin hem yüceltmeci bir anlayışa hem de Tevrat'ı kaynak olarak kullanan bir müfessir olarak reddiyeci bir söyleme sahip olduğunu göstermektedir.

Şevkânî, diğer müfessirlerden farklı olarak yüceltmeci bir yaklaşıma başvurmayarak Hz. Mûsâ'yı beşer duygu ve tepkilerine sahip bir birey olarak sunmuştur. Bu kapsamda o, Hz. Mûsâ'nın ilgili vazifelendirme üzerine korkmasını Hz. Mûsâ lehine te'vîl etmeyerek beşer tabiatına bağlamış ve fazıl insanlar dışında peygamberlerin de korkabileceğine bir delil olarak göstermiştir.[144] Mustafa el-Merâğî'ye göre de ilgili ayet, peygamberlerin de diğer insanlar gibi korkabileceğini göstermektedir.[145]

Modern dönemde bazı müfessirler tarafından muhtemelen Tevrat'ta geçen veriden hareketle Hz. Mûsâ'nın ilgili sözlerinin istifa anlamında da alındığı fakat bu durumun yüceltmeci peygamber anlayışından uzaklaşılmadan değerlendirildiği görülmektedir. Bu doğrultuda Muhammed Esed, Hz. Mûsâ'nın ilgili ifadesini kendi canından korkmasına değil kendisine tevcih edilen görevi yerine getirememe

---

141 Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2693.; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2590
142 Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2590; Benzer bir yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266.
143 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XX, s.77.
144 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1054.
145 Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.51.

endişesine bağlamıştır.[146] Ona göre Hz. Mûsâ'nın yalanlanmaktan, göğsünün daralmasından ve dilinin dolaşacağından korktuğunu ifade etmesi ve görevin Hz. Harun'a verilmesini istemesi alçak gönüllülüğüne bir işarettir.[147]

Cenâbezî'nin de aynı çizgide hareket ettiği ve istifa iddiasına daha yakın durduğu söylenebilir. Söz konusu iddianın imkân dâhilinde olduğunu belirten Cenâbezî, ilgili konuya Muhammed Esed gibi yaklaşmış ve bu iddiayı Hz. Mûsâ'nın itibarını zedelemeyip onu yüceltecek biçimde aktarmıştır. Hz. Mûsâ'nın ilgili sözlerinin peygamberlikten istifa olarak düşünülebileceğini belirten Cenâbezî, diğer müfessirler gibi yüceltmeci bir yaklaşımla hareket etmiştir. Ona göre peygamberliğin göğüs genişliği, toplumun üst ve alt kesimiyle muâşeret, belîğ ve âkil insanlarıyla diyalog ve mücadele gerektirdiğini ve dilindeki tutukluğun zikri geçen işlere izin vermeyeceğini düşünen Hz. Mûsâ, istifasını talep etmiştir. Çünkü bu durumdaki bir elçi yenilecektir ve mağlubiyet ilahi risâletle uyuşmamaktadır. Bu yüzden Hz. Mûsâ, yukarıda saydığı hususlarda daha üstün olan Hz. Harun'a elçilik görevi verilmesini istemiştir. Hz. Mûsâ'nın Harun'u yardımcı olarak da istemiş olabileceğini belirten Cenâbezî, Hz. Mûsâ'nın istifasının kabul edilmemesi üzerine yardımcı talebinde bulunmuş olabileceğini de ifade etmiştir.[148]

### b. Zulüm ve Zenb Kavramları Çerçevesinde Peygamber Tipolojileri

İlk asa-yılan olayını anlatan Neml suresinin ilgili ayetinde, Hz. Mûsâ'nın asa-yılandan korkup kaçması üzerine korkmaması gerektiği, zira Allah nezdinde elçilerin korkmayacağı belirtilmiştir. Ayetin devamında istisna edatıyla "zulmetmiş olanlar hariç" (إِلَّا مَن ظَلَمَ ) ifadesinin kullanılması ise müfessirler tarafından peygamberlerin günah işleme durumları bakımından değerlendirilmiştir. İlgili değerlendirmeler, müfessirlerin ve müfessirler üzerinden dönemin nübüvvet müessesesine dair algısını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Ayetteki istisnanın *muttasıl* mı *munkati'* mi olduğu sorusu üzerinden yürüyen tartışmada temel yaklaşımın, ismet sıfatına bağlı peygamber algısı olduğu

---

[146] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.788.
[147] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.743.
[148] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.152.

görülmektedir. Peygamberlerin de beşer olarak görülmesi gerektiğini, dolayısıyla zulmedebileceğini savunan görüşler olmakla birlikte temel yaklaşıma nazaran söz konusu görüşlerin cılız kaldığı söylenebilir. Hasan-ı Basri ve İbn Cüreyc'den naklen Allah'ın Hz. Mûsâ'ya: "Ben seni birini öldürdüğün için korkuttum."dediğinin aktarılması ve Hasan-ı Basri'nin, peygamberlerin günah işlediğini ve bu yüzden cezalandırıldığını ifade etmesi, sözü edilen cılız yaklaşıma örnek olarak gösterilebilir. Ayetin, hiçbir insanın beri olamayacağı küçük günahları işleyen elçilere yorulması ise yerleşik peygamber algısındaki zelle kavramını akıllara getirmekte ve söz konusu cılız yaklaşım ile temel yaklaşım arasındaki bir konumu bizlere işaret etmektedir. Ayrıca ilgili istisnanın, risâletten önce küçük günah işleyen elçilerden nefsine zulmetmiş olanlarla ilişkilendirilmesi ve sözü edilen zulüm kavramının Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi öldürmesine işaret sayılması da bu çerçevede ve konumda değerlendirilebilir. Nispeten de olsa peygamberleri beşer özelliklerine yaklaştıran bu anlayışın, peygamberlerin masum olup günah işlemeyeceği, onların nübüvvetten önce de büyük ve küçük günahlardan korunduğuna dair anlayışla delindiği görülmektedir. "Ebrârın iyiliği mukarrebînin kötülüğüdür." özdeyişinden hareketle peygamberlerin, bulundukları yüce makam gereği yaptıkları bazı işlerin mubah olsa da günah kabilinden sayılacağı, söz konusu tavrın Allah'ı bilen kişilere has olduğunun belirtilmesi de peygamber algısının beşerlikten melekliğe doğru ilerleyişinin üst basamakları olarak göze çarpmaktadır.

Modern döneme gelindiğinde tefsîr kaynaklarının bir kısmında, değişen peygamber algısına bağlı olarak Hz. Mûsâ'nın günah işleme potansiyeline sahip ve büyük olsun küçük olsun günah işleyen bir kimse olarak sunulduğu görülmektedir. Bu durumda modern dönemde Hasan-ı Basri tarafından ortaya konulan peygamber algısının tekrar kabul gördüğü, yüceltmeci yaklaşımın yerini gerçekçi yaklaşımın aldığı ve sözü edilen cılız yaklaşımın güçlendiği söylenebilir. Söz konusu dönemdeki peygamber algısında tamamen iyi yönleriyle örnek alınacak bir peygamber tipinden iyi ve kötü yönlerinden örnek ve ibret alınacak bir peygamber tipine yol alındığını söylemek mümkündür. Ayrıca bu dönemde Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi öldürme eyleminin altında yatan sebeplere inildiği ve söz konusu yolla çeşitli derslerin çıkarıldığı görülmektedir.

Firavun'a elçi olarak görevlendirilmesi üzerine Hz. Mûsâ'nın: " وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ (Şu'arâ 26/14) diyerek kendisine *zenb* isnat etmesi de bazı müfessirler tarafından yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda ele alınmıştır. Bu çerçevede çeşitli yorumlar aracılığıyla ya Hz. Mûsâ'nın *zenb* isnadından kurtarıldığı ya da ilgili lafzın etimolojik tahliller üzerinden menfi yönü azaltılarak Hz. Mûsâ'ya isnat edildiği görülmektedir. İlgili ayetler şunlardır:

| | | |
|---|---|---|
| Neml 27/11 | إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ | "Ancak kim zulmeder de sonra kötülüğün yerine iyilik yaparsa bilsin ki şüphesiz ben çok bağışlayıcıyım, çok merhamet edenim." |
| Şu'arâ 26/14 | وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ | "Bir de onlara karşı ben suçlu durumundayım. Bu yüzden onların beni öldürmelerinden korkuyorum." |

### (1) Zulmeden Hz. Mûsâ

Söz konusu ayet bağlamında tefsîr kaynaklarımız incelendiğinde ilgili ayetteki zulüm kavramına farklı anlamların yüklendiği ve buna bağlı olarak Hz. Mûsâ için farklı tip çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Zulme günah anlamının yüklenmesi, Hz. Mûsâ'nın da ilgili günahı işleyen bir peygamber olarak sunulması, söz konusu anlam ve tip çalışmalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsîrlerde özellikle Hasan-ı Basri'den aktarılan rivayette Hz. Mûsâ'nın günah işleme potansiyeline sahip olup bunu eyleme döken bir beşer olarak sunulduğu görülmektedir.

Bu çerçevede bazı müfessirler tarafından ilgili ayette Hz. Mûsâ tarafından işlenmiş bir hataya işaret edildiği[149] ve söz konusu işaretin de son derece latif olduğu ifade edilmiştir.[150] Ayrıca Hasan-ı Basri'den naklen peygamberlerin günah işledikleri

---

[149] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.363; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.561.
[150] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184.

ve bu yüzden de cezalandırıldıkları belirtilmiştir.[151] Hz. Mûsâ, Kıpti'yi öldürerek zulmetmiş ve sonrasında halini değiştirmiştir. Onun, kendisine zulmettiğini ifade edip istiğfarda bulunmuş olması da ( قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ) (Kasas 28/16) buna delalet etmektedir.[152] Hz. Mûsâ, Kıpti'yi suçsuz yere öldürmüş[153] Allah da daha önce birini öldürdüğü için ilk asa-yılan olayında onu korkutmuştur.[154] Suç işleyen bir peygamberin korkması için haklı ve makul bir gerekçesi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hz. Mûsâ bir günah işlemiş ve bu sebeple ilahi huzurda korkmayı hak etmiştir.[155] İmam Mâtürîdî de Hz. Mûsâ'nın kazara adam öldürdüğünü ifade etmiş ve Hz. Mûsâ'yı temize çıkarma yoluna gitmeyip zikri geçen eylemin helal olmadığını belirtmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın zikri geçen eylemi "şeytanın işi" (Kasas 28/15) olarak anması da bu durumu kanıtlamaktadır.[156]

Ayette Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi öldürdüğüne işaret olduğunu belirten müfessirler, önceki ifadeden ( إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ) hiçbir peygamberin korkmayacağı anlamının çıkacağını, bu yüzden de söz konusu edatın kullanıldığını belirtmişlerdir. Ayette zelle işleyen peygamberlerin, suçlarını iptal edecek iyilik yaptıklarında Allah'ın mağfiretini celp edecekleri ve böylece korkudan kurtulacakları belirtilmiştir.[157] Hz. Mûsâ da zulmedip kötülüğü iyilikle tebdil etmiş, Allah da onu bağışlamıştır.[158]

Konuyla ilgili yaklaşımlardan bir diğeri de peygamberlerden bir kısmını zulüm günahından beri kılarak Hz. Mûsâ ve diğer bazı peygamberleri bu günahı işleyenler olarak ortaya koyma esasına dayanmaktadır. Bu çerçevede *illâ* edatının *muttasıl* işlevinde alınması durumunda Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere tüm peygamberlerin söz konusu olmasından dolayı rivayetler aracılığıyla peygamberler arasında ayrım yapılmış ve söz konusu nâkısadan bazı peygamberler kurtarılmıştır.

---

[151] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.109; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.251; Aynı rivayet için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VII, s.192.
[152] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.363; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184.
[153] el-Geylânî, *Tefsîr*, C.IV, s.85.
[154] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.109; Aynı rivayet için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VII, s.192.
[155] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.80-81.
[156] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.290.
[157] Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.592; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.592.
[158] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.247; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.592;

İlgili rivayetlerde peygamberler dışında Hz. Yusuf'un kardeşlerinden bahsedilmesi de hayreti mucip bir durumdur. Netice olarak tefsîrlerde bazı peygamberlerin isimleri sayılmış ve yerleşik peygamber algısına paralel olarak en üstte konumlandırılan Hz. Peygamber "şefâat hadisi" üzerinden istisna edilip yüceltilmiştir. İlgili hadiste diğer peygamberlerin kendi günahlarını öne sürerek şefaat edemeyeceklerini belirtmeleri üzerine ahirette şefaatin neticede Hz. Peygamber'e gelip dayandığı ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre Hz. Âdem, Yûnus, Süleyman, Yusuf'un kardeşleri ve bir cana kıyması sebebiyle Hz. Mûsâ, zulmedenler sınıfında yer almaktadır.[159] Kimi rivayetlerde bu kişilerin Hz. Âdem ve Hz. Davut olduğu[160] kimilerinde ise Hz.Âdem, Yûnus, Davut, Süleyman, Yusuf'un kardeşleri ve Hz. Mûsâ olduğu belirtmiştir.[161] Bu yaklaşıma göre ayette zulüm kavramının kullanılmış olması Hz. Âdem'in رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا (A'râf 7/23), Hz. Mûsâ'nın da رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي (Kasas 28/16) demiş olmasından kaynaklanmaktadır.[162] Hz. Yahya ve Hz. Peygamber ise günahsızlık bakımından diğer peygamberlerden farklı konumdadırlar.[163] Benzer bir rivayete göre ise insanlar arasında Yahya b. Zekeriyya dışında hiçbir insan günahtan beri değildir.[164] Netice olarak Allah, asi olup içinde korku duyanları bilmekte ve onları ayrı tutmaktadır. Bu kişiler de, Allah onları bağışlasa da korku duymaktadırlar.[165]

Hemen bütün müfessirler tarafından ilgili ayetteki zulüm kavramı Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi öldürmesiyle bağlantılı ele alınmışken bazı müfessirler tarafından ilgili kavramın farklı bağlamda ele alındığı da görülmektedir. Buna göre sözü edilen ayetteki zulümden kasıt nefsin eserinin peygamberlerdeki kalıntılarıdır ve bu durum ismet sıfatına aykırı değildir. Hz. Mûsâ'nın ilk olaydaki korkusu da "insandaki enâniyet kalıntısı"ndan kaynaklanmaktadır. Ayette de üstünde enâniyetten bir şey

---

[159] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. 3, s.297.
[160] Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî *Tefsîru'd-Dahhak*, thk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti, 2 c., Kahire, Dârü's-Selâm, 1999, C.II, s.641.
[161] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.433; Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI, s.109; Söz konusu kişileri Hz. Adem, Hz. Davut, Hz. Yusuf'un kardeşleri ve Hz. Musa olarak sayan Şevkânî için bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1073; Hz. Musa dışında Yusuf'un kardeşlerini zikreden Mâtürîdî'nin görüşü için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.363.
[162] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.323.
[163] Kurtubî, Hz. Yahya ile ilgili bir ayet zikretmezken Hz. Peygamber'le ilgili ... لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (Fetih 48/2) ayetini zikretmiştir. İlgili bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI, s.109.
[164] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.251.
[165] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI, s.109.

kalan ve bir şekilde insanîyetine zulmedenler kastedilmektedir. Sözü edilen zulme bulaşan peygamberin bunu iyiliğe çevirmesi durumunda bu, onun peygamberliğine engel değildir. Kötülüğün iyiliğe tebdilinden kasıt enâniyetin hâkimiyeti eline almaması, peygamberin Allah'a sığınması ve huşu içinde ona yönelmesidir. Bu durum gerçekleştiğinde Allah onu muâheze etmeyecek, bağışlayacak ve peygamberlik makamını ona bahşedecektir.[166]

Modern döneme geldiğimizde bazı müfessirler tarafından Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi öldürmesi olayının bir kişinin sahip olduğu karakter özelliği çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu doğrultuda Hz. Mûsâ, klasik döneme kıyâsla sert eleştirilere maruz bırakılmış ve yüceltmeci anlayışın tam tersi yönde bir yaklaşım benimsenmiştir. Seyyid Kutub'un, Hz. Mûsâ'nın cahillik döneminde milletine olan bağlılığı ve tutkunluğu ile hareket ettiğini, Allah'ın kendisine sunduğu hikmet ve inancı esas almadığı için cana kıyma günahını işlediğini belirtmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.[167] Ayrıca ona göre Hz. Mûsâ kızgınlıkla hareket ettiği için yaptığını "şeytanın işi" olarak tavsif etmiştir. Çünkü kızgınlık şeytanın soluğudur.[168] Bununla birlikte ona göre Kur'ân söz konusu hareketi doğru bulmamakla birlikte büyütmemiştir. Kur'ân'ın Hz. Mûsâ'nın ağzından ilgili hareketi nefse zulüm olarak tavsif etmesi ise söz konusu eylemin kavmiyet taassubuyla yapılmış olmasına bağlanabilir.[169]

Muhammed Esed de söz konusu ifade ile Hz. Mûsâ'nın, gençliğinde bir Mısırlıyı öldürmesinin kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir.[170] Ona göre Hz. Mûsâ ilgili olaydan hemen sonra büyük bir günah işlediğini anlamıştır.[171] Esed'e göre söz konusu olayda Mısırlı değil İsrâiloğullarından olan kişi suçludur. Hz. Mûsâ, hangi tarafın haklı olduğunu tespit etmeden kavmî bir insiyâkla İsrâilî adamın yardımına koşmuş, sadece adam öldürme suçunu değil ırkî peşin hükümlerle hareket etme suçunu da işlemiştir. Kur'ân'ın bu olayı zikrederek işaret etmek istediği de budur. Muhammed Esed, Hz. Peygamber'in de her fırsatta bu Kur'ânî anlayışa dikkat

166 Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.168.
167 Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2591.
168 Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2682.
169 Seyyid Kutub, *Fizılâl*, *Fî Zılâl*, C.V, s.2684.
170 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.763.
171 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.743.

çektiğini belirtmiştir: “Kabile asabiyetiyle ortaya atılan kişi bizden değildir. Kabile asabiyeti yüzünden kavgaya giren bizden değildir. Kabile asabiyeti yüzünden ölen bizden değildir.” hadisleri bu durumu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, kabile asabiyetini açıklarken “Haksız oldukları bir konuda insanın kendi kabilesine arka çıkmasıdır.” açıklamasını yapmıştır.[172]

### (2) Zulmetmeyen Hz. Mûsâ

Nebevî çerçevede zulüm kavramına yer olmadığına dair İslami algıdaki yaygın kanaatin bir sonucu olarak bazı müfessirler tarafından ilgili ayetteki istisna edatının *munkati‘* işlevinde alındığı ve Hz. Mûsâ’nın bu yolla zulüm günahından beri kılındığı görülmektedir. Bu çerçevede müfessirler tarafından konuyla ilgili iki görüşün aktarıldığı söylenebilir. Birinci görüşe göre peygamberler masum, bağışlanmış ve kıyamet günü emin olduklarından, ilgili ayette iyi amellerine kötü amel karıştıran diğer insanlar kastedilmiştir.[173] Hz. Mûsâ’yı zulüm günahından beri kılmak için başvurulan diğer bir yol ise istisnanın peygamberlerden değil de mahzuf bir ifade üzerinden yapıldığı görüşüdür. Bu durumda ifadenin: “Benim nezdimde elçiler korkmaz. Ancak onların dışındaki zâlimler korkar.” ( لا يخاف لديّ المرسلون، وإنما يخاف غيرهم ممن ظلم) anlamında olacağını belirten müfessirlere göre “Benim nezdimde elçiler korkmaz.” ifadesi de korkunun peygamberlerin dışındakileri ilgilendirdiğini göstermektedir. Ayrıca ayetteki istisna edatının *vav* işlevinde olduğuna dair görüş de müfessirler tarafından aktarılmış[174] ve peygamberlere zulüm isnat etmenin caiz olmadığından yola çıkılarak istisnanın peygamberlerden yapılmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir.[175] Diğer bir çözüme göre ise önceki ayette peygamberlerin emin olup korkmamaları gerektiğinin belirtilmesi üzerine onların dışında zulüm işleyenlerin emin olmayıp korkmaları gerektiği anlaşıldığından böyle bir istisna

---

172 Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, C.II, s.784-785.

173 İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, C.IV, s.251; Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.VII, s.192; Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C.IV, s.332.

174 Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, s.1073; Salebî, söz konusu edatın “vav” işlevinde olduğunu Bakara, 2/150 ile açıklama yoluna gitmiştir: Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.VII, s.192; Söz konusu istisnanın “vav” işlevinde ya da edatın mahzuf ifade üzerinden yapıldığına dair görüşleri eleştiren Kurtubî’nin açıklamaları için bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XVI, s.108; Kummî إِلاّ مَنْ ظَلَمَ ifadesinin ولا من ظلم anlamında olduğunu belirtmiştir: Kummî, *Tefsîr*, C.II, s.102.

175 Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.VII, s.192; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XVI, s.108.

yapılmıştır. Böylece peygamber olmayanların da tevbe etmeleri halinde korkmayacakları bildirilmiştir.[176]

Konuyla ilgili yaklaşımlardan bir diğeri de Hz. Mûsâ'yı *illâ* edatının kapsamından *istisnâ-i munkati'* aracılığıyla çıkarma yoluna başvurmayıp zulüm kavramının günah derinliğini azaltma ve Hz. Mûsâ'yı söz konusu nâkısadan bu şekilde uzaklaştırma esasına dayanmaktadır. Peygamberlerin masum ve buna bağlı olarak zulüm günahından, büyük ya da küçük günahtan beri olduklarının düşünülmesi, söz konusu yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda müfessirler, ayetteki zulüm ile "evlâ olanın terk edilmesi"[177], "ebrârın hasenâtının mukarrebînin seyyiâtı olması"[178] ve "peygamberlerden küçük günah cinsinden sâdır olan şeyler"in[179] kastedildiğini belirtmişlerdir. Söz konusu yaklaşımda yoğun olarak kullanılan "evlâ olanı terk etmek" ve "Ebrârın hasenâtı mukarrebînin seyyiâtıdır." ifadelerine bakıldığında ilgili eylemi günah sınıfından çıkarma ya da günah olsa bile sağâir sınıfına sokma anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Kavramlar üzerinde böyle bir anlam değişikliğine gidilmesinde zulüm kavramının, yaygın olarak kabul gören nebevî çerçevede uygun durmamasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Söz konusu anlayışa sahip müfessirlere göre Hz. Mûsâ, kâfirleri öldürmesi emrolunmadığından ya da eman almış biri olarak onlara suikast düzenlemesinin uygun olmamasından dolayı ilgili eylemi şeytanın işi olarak tavsif etmiştir. Hz. Mûsâ'nın sözü edilen eyleme zulüm demesi de peygamberlerin zelleleri büyük görme âdetinden kaynaklanmaktadır ve bu durum peygamberlerin ismet sıfatını zedelemez.[180] İlgili katl olayının kazara gerçekleşmesi ve maktulün de kâfir olması dolayısıyla sözü edilen eylem mübahtır ve Hz. Mûsâ'nın korkmasına gerek yoktur. Fakat makam yüceliği özel bir izin olmadan böyle bir işe teşebbüs etmekten kaçınmayı gerektirdiğinden söz konusu eylem zulüm olarak isimlendirilmiştir ve

---

[176] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.345.
[177] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.136; Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, C.VI, s.323; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.185.
[178] Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.136; Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, C.VI, s.323; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3988.
[179] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.184; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.109; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1073.
[180] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.III, s.9.

ayette latif bir kınama söz konusudur.[181] Benzer bir yaklaşıma göre ise Hz. Mûsâ'nın yanlışı, aslında öldürülmeyi hak etmiş birini öldürmede acele etmesinden kaynaklanmaktadır.[182]

Terk-i evlâ yahut sağâir kabilinden günah işledikleri düşünülse bile tövbe ettikleri ve bağışlandıkları düşünüldüğünde peygamberlerin korkusunun gereksiz olabileceğine dair mukadder bir eleştiriyi dikkate alan müfessirler, söz konusu tavrın Allah'ı bilen kişilere has olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre bu kişiler günahlarından dolayı derinden korkmaktadırlar. Ayrıca onlar tövbenin tüm şartlarını yerine getirdiklerinden tam olarak emin olamadıkları için muhtemel bir sorgudan da endişe duymaktadırlar.[183] Bağışlanmış olmak, korkuyu engelleyecek bir durum değildir. Hz. Peygamber'in de geçmiş ve gelecek günahları bağışlandığı halde وددت أني شجرة تعضد dediği nakledilmiştir.[184]

Cenâbezî tarafından, Hz. Mûsâ'nın Kıpti'yi hak ettiği için öldürdüğünün belirtilmesi, bunun kişiyi kemâlâta götüren işlerden sayılması, yoldan çıktığını bilmeyenin rehberlik talebinde de bulunmayacağının ifade edilmesi de benzer bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.[185] Okuyucuda tekellüf izlenimi uyandıran ve yüceltmeci peygamber anlayışının bir ürünü olarak düşünülebilecek söz konusu yorumlarda Cenâbezî'nin çelişkiye düştüğü gözlemlenmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın söz konusu eylemde haklı olduğunu düşünmesi fakat yoldan çıktığını bilerek rehberlik talebinde bulunması ve kâmil olma yolunda ilerlemesi birbiriyle çelişen durumlardır.

Benzer bir yaklaşımla karşılaştığımız sûfî anlayışta peygamberlerin masumiyeti üzerinden ariflerin de ele alındığı ve ismet sıfatı bağlamında peygamber-arif yakınlığına işaret edildiği görülmektedir. İlgili yakınlık üzerinden ariflerin sûfî yaklaşımdaki konumlarını hatırlatan bu anlayışa göre havâssın masiyetleri diğerlerinin masiyetleri gibi değildir. Onların masiyetleri te'vîlde hata ile karşımıza

---

[181] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.136.
[182] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.185.
[183] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI, s.109.
[184] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1073.
[185] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.153.

çıkar. Ayrıca peygamberler dışında arifler de hakka tecavüz gibi günahlardan korunmuşlar ve sadece te'vîlden dolayı hata yapmışlardır.[186]

Ağırlıklı olarak klasik dönem tefsîrlerinde karşılaştığımız söz konusu yorumların modern dönemde de bazı tefsîrlerde aynı çizgide yürüdüğü ve Hz. Mûsâ özelinde nübüvvet müessesesini koruyacak biçimde ele alındığı görülmektedir. Bu çerçevede Kur'ân Yolu tefsîrinde ilgili konu aktarılırken "Bu arada Mûsâ, İsrâiloğulları'ndan biriyle kavga eden bir Kıpti'nin saldırılarını engelleme girişiminde bulunurken bir yumruk vurmuş, adam da ölmüştü." ifadelerinin kullanılması dikkat çekicidir.[187]

Firavun'a elçi olarak görevlendirilmesi üzerine Hz. Mûsâ'nın: " وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ (Şu'arâ 26/14) diyerek kendisine "zenb" isnat etmesi, zâhirde Hz. Mûsâ'nın bir günahı kendisi için ispat etmesi anlamı taşıdığından müfessirler tarafından ilgili ayet de Hz. Mûsâ lehine te'vîl edilerek değerlendirilmiştir. Bu kapsamda müfessirler, ilgili iddianın Hz. Mûsâ'ya değil Mısırlılara ait olduğunu söyleyerek Hz. Mûsâ'yı günahtan kurtarma yoluna gitmişlerdir.[188] İlgili lafzın Mısırlılara ait bir iddia olduğunun savunulması dışında söz konusu lafızla ilgili etimolojik tahliller yapılarak da Hz. Mûsâ günahtan kurtarılmıştır. Bu doğrultuda sonu kötü olan her eylem için "zenb" lafzının kullanıldığı ve Hz. Mûsâ'nın da aslında söz konusu eylemden dolayı başına çorap örülmesinden korktuğu ifade edilmiştir.[189]

### c. Hz. Mûsâ'nın Üçüncü Asa-Yılan Olayında Korkması Bağlamında Peygamber Tipolojileri

İlk olaydaki korkma dışında Hz. Mûsâ'nın sihirbazlarla karşılaşması esnasında da korktuğunun ayetlerde ifade edilmesi, bazı müfessirler tarafından ilgili korkunun da aklî ve dinî çerçevede açıklanmasını beraberinde getirmiştir. Tefsîr kaynaklarımızda Hz. Mûsâ'nın söz konusu korkusunun sihirbazların sihrindeki

---

[186] Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, C.VI, s.323.
[187] Hayrettin Karaman v.d., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, C.IV, s.150.
[188] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.123; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.536; Ebüssuûd, *Tefsîr,* C.V, s.35; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1054; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.291; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.155; Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3623.
[189] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.259.

yüceliğe değil Hz. Mûsâ'nın yüce duygu ve hedeflerine bağlandığı görülmektedir. Bu kapsamda ilgili korku öncelikle insan tabiatı ile açıklanmış, sonrasında ise erdemli bir davranış olarak sunulmuştur.

Taberî tarafından problem olarak algılanmamakla birlikte İbn Kesîr, Râzî ve sonraki bazı müfessirler tarafından, bir peygamber olan Hz. Mûsâ'nın, sihirbazların yılan gibi görünen ip ve asalarından korkmasının tartışılması, aklî ve dini sâiklerle gerekçelendirilmesi, peygambere bakışta zaman ve döneme bağlı olarak ortaya çıkan bakış açısı değişikliğinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Râzî'nin muhakkik âlimlere dayandırdığı bir görüşte, Allah tarafından gönderilen, sihrin kendisini yenemeyeceğinden emin olup bunu yakînen bilen, karşı tarafın yaptıklarının sihir türünden ve asılsız olduğunun farkında olan bir kişinin korkmasının imkânsız görüldüğünü[190] aktarması da bir beşer olan peygambere bakışta yaşanan değişimi ortaya koymaktadır.

Taberî'ye baktığımızda Hz. Mûsâ'nın ilgili olaydaki korkusunun dinî veya aklî açıdan problem olarak görülmediği söylenebilir. Nitekim ilgili tefsîrde konuyla ilgili herhangi bir açıklamanın yapılmadığı görülmektedir. Sonraki dönemde ise Hz. Mûsâ'nın ilk olayda asa-yılandan korkmasının gerekçelendirilmesinde kullanılan "kişinin zayıflık üzerine yaratılmış olması" illeti üçüncü olay için de zikredilmiş ve Hz. Mûsâ'nın her ne kadar ilahi bir koruma ve inayete mazhar olsa da beşer tabiatı gereği korktuğu ifade edilmiştir.[191]

Taberî'yi saymazsak müfessirlerin hemen hepsi, üçüncü asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın sihirbazların yaptıklarından korkmasını, yüceltmeci peygamber anlayışıyla ele almış ve söz konusu korkuyu dinî açıdan meşru hatta erdemli bir davranış konumuna getirmiştir. Buna göre Hz. Mûsâ'nın zikri geçen olaydaki korkusu, asasını atmasından önce insanların sihirbazların sihrine kanıp aldanmaları ve bu durumun da hakikati görmelerine engel olması ihtimalinden

---

190 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212.
191 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.213; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.84; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.383; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.396; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.100; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.293; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XI, s.4192; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.288; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3371; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.128.

kaynaklanmaktadır.[192] Geliştirilen diğer yoruma göre ise Hz. Mûsâ insanların, kendi yaptığı ile sihirbazların yaptıklarını karıştırmalarından ve şüpheye düşmelerinden korkmuştur. Korkmaması ve üstün geleceğine dair vaadin ifade edildiği ayet de bu izahı haklı çıkarmaktadır.[193]

Hz. Mûsâ'nın sözü edilen korkusunun nübüvvet müessesesini zedeleyici bir durum olarak görülmesinin bir sonucu olarak dinî ve aklî açıdan meşrulaştırılması adına aktarılan diğer yorumlara göre Hz. Mûsâ, ilk sırayı sihirbazlara vermiş olmasından dolayı bazı insanların sihre kanmaları, onun sırasını beklemeden çekip gitmeleri ve bâtıl inançlarını devam ettirmelerinden korkmuş olabilir.[194] Aynı anlayışa göre Hz. Mûsâ'nın vahiy gelmeden önce herhangi bir şey yapmamakla emrolunmuş olması ve vahyin gecikmesi üzerine mahcup olmaktan korkmuş olması da mümkündür. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın sihirbazları yenmesi durumunda Firavun'un başka topluluklar getirmesi de muhtemeldir. Bu durumda Hz. Mûsâ onları da yenmek zorunda kalacak, iş bu şekilde uzayıp gidecek ve Hz Mûsâ maksadına ulaşamayacaktır.[195] Diğer bir ihtimale göre ise Hz. Mûsâ, kendisininki nasıl olduysa sihirbazların ip ve asalarının da yılan olduğunu görüp halkın da bu yüzden karşı çıkacağını düşündüğü için korkmuş olabilir.[196]

Müfessirler tarafından aktarılan diğer bir rivayet ve yorumun da yukarıda sözü edilenlere benzer şekilde Hz. Mûsâ'nın söz konusu korkusunu erdemli bir davranış olarak sunmaya hizmet ettiği görülmektedir. Söz konusu yoruma göre Hz. Mûsâ sihirbazlarla karşılaştığında onlara: "Yazıklar olsun size! Allah adına yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder." (Tâhâ 20/61) demiş ve dönmüştür. Bunun üzerine sağ tarafındaolan Cebrail: "Allah dostlarına karşı nazik davran!" uyarısında bulununca Hz. Mûsâ cevaben: "Ey Cebrail, bunlar sihirbazlar; mucizeyi bâtıl kılmak, Firavun'un dinine yardımcı olmak ve Allah'ın dinini reddetmek için

---

[192] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.20; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.213; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.351.
[193] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr, C.III,* s.32; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.84; Aynı yorum için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.94; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.383; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.396; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.288.
[194] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.84; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.100; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.202.
[195] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.84.
[196]Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XI, s.4192.

geldiler."demiştir. Bunun üzerine "Allah dostlarına karşı nazik davran!" uyarısını yineleyen Cebrail: "Onlar şu andan itibaren ikindiye kadar senin yanında, ikindiden sonra ise cennette olacaklar." buyurmuştur. Bunu duyan Hz. Mûsâ içinde bir korku hissetmiş, Allah'ın kendisi hakkındaki ilmini düşünmüştür. Zira kendisinin belli bir bilinç durumunda iken Allah'ın ilminin bunun hilâfında olma ihtimali bulunmaktadır. Sihirbazların durumu buna en güzel örnektir. Hz. Mûsâ'nın kalbinden geçirdiklerini bilen Allah, korkmamasını zira üstün gelenin kendisi olacağını buyurmuştur. Ayette sözü edilen üstünlük hem dünyadaki hem de ulvi dereceler bakımından cennetteki üstünlüktür. Zira Allah Hz. Mûsâ'yı peygamberlik ve seçkinlikle müşerref kılmıştır.[197]

İbn Âşûr ise Hz. Mûsâ'nın korkusunu, yüceltmeci anlayışla insan tabiatına bağlı anlayış arasında bir noktada konumlandırmıştır. Söz konusu değerlendirmede yüceltmeci anlayışın ağır bastığı fakat Hz. Mûsâ'nın "yenilmekten korkma" gibi beşerî bir duyguya da sahip olduğunun aktarıldığı görülmektedir. Bu çerçevede diğer müfessirlerle benzer görüşleri aktaran İbn Âşûr'a göre ayetteki فِي نَفْسِهِ ifadesi, Hz. Mûsâ'nın hissettiğinin fikrî ve dışa aksetmeyen bir korku olduğunu anlatmaktadır. Ona göre Hz. Mûsâ, sihirbazların asalarını yılana dönüştürüp kendisininkine denk bir iş ortaya koyma ihtimalinden korkmuştur. Çünkü Hz. Mûsâ'nın yaptığı iş sihirbazlarınkine denk iken onlar çok olmaları hasebiyle üste çıkmış olacaklardır. Ayrıca sihirbazların istidrâcına bir süreliğine izin verilmesi, onların da Hz. Mûsâ'ya galip gelmeleri ve en sonunda sonucun Hz. Mûsâ lehine çevrilmesi de ihtimal dâhilindedir. İbn Âşûr'a göre bu, korku makamı olup yüce bir makamdır. Hz. Peygamber de Bedir günü: "Allah'ım, senden yardımını ve vaadini istiyorum. Allah'ım, eğer öyle dilersen sana yeryüzünde ibâdet edilmez." derken aynı durumu yaşamıştır. Ona göre قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى ifadesinden Hz. Mûsâ'nın kısa bir süreliğine de olsa toplum huzurunda yenilmekten korktuğu anlaşılmaktadır.[198]

İbn Acîbe ise üçüncü asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın korkmasını tasavvufî-işârî açıdan ele almış ve Hz. Mûsâ'yı bir sâlik olarak tasvir etmiştir. Sihirbazların tercih hakkı sunan ifadelerini kelam-ı ilahi olarak sunan ilgili temsilde Allah,

---

[197] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.100-101; Benzer bir rivayet için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.290.

[198] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.259.

kendisine yönelen dervişe: "Ya sen dünyayı elinden atarsın ya da onu senden atarak uzaklaştıran ilk taraf biz oluruz."demiştir. Bu ifadeyle "Onu ya kendi iraden ve tercihinle terk edersin ya da onu senden biz zorla çekip alırız."denilmek istenmiştir. Zira kendisine sadakatle yönelen kuluna karşı Allah'ın kanunu, onu meşgul eden dünya işlerinden uzaklaştırmasıdır. Eğer kul sadık bir kalbe sahip ise "Onu sen at. Benim ona ihtiyacım yok."der. Bu söz üzerine ilahi inayetin bir tecellisi olarak o, dervişin elinden uzaklaştırılır. Bunun üzerine derviş, meşgale ve dünyevi bağlarının kendisini helak edecek, kalbini harap edecek ve ömrünü zayi edecek bir şey olduğunu görür. Yalnız dervişi bu sefer fakirlik korkusu sarar. Bunun üzerine Allah: "Korkma, sen artık mevlana yöneldin. Mevlan seni hesapsız ve esbapsız rızıklandırır. Sen kalp elinde bulunan yakîni at ki şeytanın ve kötü düşüncelerin uydurduklarını yutsun. Şeytan seni fakirlikle korkutur ve sana kötülüğü emreder. Onun yaptığı sadece korkutma ve aldatmadır. Sihirbazların yaptıkları gibi onun da bir hakikati yoktur. Sihirbazlar ne yaparlarsa yapsınlar iflah olmazlar."buyurmuştur.[199]

İlgili işârî tahlil incelendiğinde Allah'ın sihirbazlar; dünyanın, hayatın devamı için dayanılacak bir yer olması hasebiyle asa, dünyevi meşgale ve bağların da kişiyi Allah'tan uzaklaştırma özelliğine bağlı olarak insan için tehlike arz eden yılan ile temsil edildiği, dolayısıyla konumlandırma bakımından Kur'ân'daki bağlamın dikkate alınmadığı görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın asa ile temsil edilen dünyayı elinden atıp dünyevi meşgalelerin aslında helak edici bir yılan gibi olduğunu görmesinden sonra içini fakirlik korkusunun sardığından bahsedilmesi ve bu sefer de asanın yakîn olarak düşünülüp atılmasının emredilmesi de ilgili temsilde çelişkili bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Zira ilgili temsilde asa hem helak edici bir yılan hem de yakîn olarak düşünülmüş ve atma eyleminin de iki kez gerçekleştiği belirtilmiştir. Temsîlin sonunda ise fakirlik korkusunun sihirbazların ip ve asalarıyla temsil edildiği ve sihirbazların tekrar olumsuz noktada konumlandırıldığı görülmektedir. Bu durum, söz konusu temsîlin bağlı olduğu olayla tam olarak örtüşmediğini göstermekte ve okuyucuda gelişi güzel yapıldığı izlenimini uyandırmaktadır.

Hz. Mûsâ'yı mevhûm nâkısadan kurtarma amacıyla aktarılan rivayet ve yorumlar, bazı müfessirler tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştirilere

---

[199] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.288-289.

bakıldığında “metin içi bağlam” üzerinden hareket edildiği ya da “beşer tabiatı”nın vurgulandığı görülmektedir. Bu kapsamda Hz. Mûsâ’nın, insanların içine şüphe düşmesi ve bu yüzden de iman etmemelerinden korktuğu görüşünü doğru bulmayan Ebüssuûd Efendi, bu görüşün doğru olması durumunda insanların iman edip Hz. Mûsâ’ya tabi olacaklarına dair ilahi vaadin gelmesi ve korkunun bu yolla giderilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre böyle bir durumun olmaması, söz konusu görüşün isabetli olmadığını göstermektedir.[200] Hz. Mûsâ’nın korkusunun, asasını atmasından önce insanların sihirbazların sihrine kanıp aldanmalarından kaynaklandığını savunan görüşü aktaran Saîd Havvâ da ilgili korkuyu beşer tabiatına bağlamanın daha sağlıklı olduğu görüşündedir. Ona göre bu, Hz. Mûsâ’yı küçük düşüren bir durum değil aksine örnek alınacak bir olgunluktur. Zira mesele korkuyu hissetmek değil ona teslim olmamaktır.[201]

## 2. Lafız ve İfade Eksenli Yaklaşımlar Bağlamında Kâfir ve Dâll Kavramları

İkinci asa-yılan olayı öncesindeki diyalogda Firavun’un, Hz. Mûsâ’nın Kıpti’yi öldürmesini kastedip “Yapacağını yaptın.” dedikten sonra وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ifadesini kullanarak onu “kâfir” olmakla suçlaması, Hz. Mûsâ’nın cevap verirken kullandığı وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ifadesindeki “dâll” lafzı, âlemlerin rabbini sorarken kullandığı: “وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (Şu‘arâ 26/23) sözündeki مَا edatı ve devamında kullanılan ifadeler, Hz. Mûsâ’nın “Rabbimiz, her şeye hilkatini veren, sonra onlara yol gösterendir” sözüne Firavun’un verdiği “Ya geçmiş nesillerin hâli ne olacak?” cevabı müfessirler tarafından farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu çerçevede “kâfir” ve “dâll” lafızlarının dînî-lâ dînî anlamları arasında gelgitler yaşanmış, ikinci ve üçüncü asa-yılan olayları bağlamında aktarılan diyaloglardaki ifadeler üzerinden çeşitli tip çalışmaları yapılmıştır.

Söz konusu diyalogda Firavun’un, Hz. Mûsâ’nın Kıpti’yi öldürmesini kastedip “Yapacağını yaptın.” dedikten sonra وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ifadesini kullanarak onu “kâfir” olmakla suçlaması müfessirler tarafından farklı değerlendirmelere konu

---

[200] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.293; Ebüssuûd’un görüşünü teyit ederek aktaran İbn Acîbe için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.IV, s.288.
[201] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3371.

olmuştur. Bir önceki ayette Firavun'un "قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ" sözü, dolayısıyla diyaloğun bağlamı ve Firavun'un dini durumu dikkate alındığında "nankör" lafzıyla karşılanması makul olan ve birçok müfessir tarafından ilgili lafızla karşılanan "kâfir" lafzının bazı müfessirler tarafından sözü edilen profan kimliğinden koparılarak dini kimliğe büründürüldüğü ve literatürdeki "kâfir" kavramının gündeme getirildiği görülmektedir. Söz konusu durum, cahilî Arabın dilinde lâ-dînî bir kimliğe sahip olup Kur'ân'ın kâh dini bir söylemle kâh lâ-dînî yapısıyla kullandığı bazı kavramların, İslami ilimlerin gelişmesi neticesinde profan yapısından neredeyse tamamen sıyrılmasına bağlı olarak metinde lâ-dînî bağlamda yer almasına karşın dini literatürdeki anlamına çekildiğini göstermektedir.

Benzer bir kavram karmaşasının, Firavun'un ilgili ithâmından sonra Hz. Mûsâ'nın cevap verirken kullandığı وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ifadesinde yaşandığı görülmektedir. İlgili lafzın; İslamiyet'ten sapmak, ondan mahrum kalmak, helal sahayı aşarak haram sahasına girmek anlamında ve iman anlamındaki hidayetin zıddı olarak yaygınlaşan dini terminolojiye bağlı anlamı dışında cehalet, yanılgı, unutkanlık, şaşkınlık ve dikkatsizlik gibi profan alandaki anlamlarının da bulunması söz konusu iki alan arasında gidiş gelişlerin olmasını beraberinde getirmiştir. Ayrıca dalâletin dini terminolojideki anlamı ile yerleşik nübüvvet algısı arasındaki uyuşmazlık söz konusu gidiş gelişlerin en önde gelen sebebi olarak karşımızda durmaktadır. Sözü edilen anlayış doğrultusunda tefsîrlerimizde ilgili kavramın dini kimliğinden sıyrılarak profan sahaya çekildiği ve Hz. Mûsâ'nın da "dinen sapkın" biri olmaktan kurtarılarak "unutan, cahil, dikkatsiz, o anda ne yapacağını şaşıran" biri olarak tavsif edildiği görülmektedir. İfadenin bağlamı dikkate alındığında makul duran söz konusu anlamlandırmanın ortaya çıkmasında müfessirler tarafından bağlama uygunluk durumundan çok yerleşik peygamber algısının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Sözü edilen ayetleri tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

| | | |
|---|---|---|
| Şu'arâ 26/19 | وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ | "(Böyle iken) sen o yaptığın işi yaptın (adam öldürdün). Sen nankörlerdensin. |
| Şu'arâ 26/20 | قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ | Mûsâ, şöyle dedi: "Ben onu, o vakit |

| | | |
|---|---|---|
| | | kendimi kaybetmiş bir hâlde iken (istemeyerek) yaptım.” |

### (1) Kâfir Kavramı

Hz. Mûsâ’nın Kıpti’yi öldürmesiyle bağlantılı olarak Firavun’un Hz. Mûsâ’yı ithâm ederken kullandığı *kâfir* lafzının birçok tefsîrde tercihen “nankör” kavramıyla karşılandığı görülmektedir.[202] Bununla birlikte İslami ilimlerin yoğurduğu zihin yapısının bir sonucu olarak ilgili lafzı bağlama aykırı olarak sadece dinî terminolojideki anlamıyla aktaran müfessirler de bulunmaktadır.[203] Tefsîr kaynaklarımız tarandığında genellikle nankör anlamının öncelendiğini fakat ilgili lafzın terim anlamının da aktarıldığını söylemek mümkündür. Bu anlayış doğrultusunda sözü edilen lafzın her iki yüzüyle ilgili açıklamalarda bulunan Taberî’nin ise diğer müfessirlerden sözü edilen konuda ayrıldığı ve “dirâyetini” ortaya koyarak “nankör” anlamını tercih ettiği görülmektedir. Ona göre Firavun’un Allah’ı rab olarak tanımaması ve kendisinin rab olduğunu iddia etmesi gibi gerekçeler ilgili lafzın nankör anlamında alınmasının gerekçesi durumundadır.[204] Diğer bir yoruma göre ilgili ifade ile Firavun, nankörlüğü alışkanlık haline getirmiş olan kimselerin, veli nimetinin has adamlarından birini öldürebileceğini ve bunun şaşılacak bir durum olmadığını kastetmek istemiştir. Söz konusu yorum da ilgili lafzın profan bağlamda değerlendirilmesine bir örnek teşkil etmektedir.[205]

Söz konusu lafzın dini terminolojideki anlamına bağlı olarak yapılan açıklamalarda çeşitli yorumlar eşliğinde ilgili lafız metnin bağlamına uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Firavun’un ilgili ifade ile söz konusu eylemin gerçekleştiği esnada Hz. Mûsâ’nın da tekfir ettiği kimseler gibi olduğunu iddia

[202] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C.X, s.289; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.X, s.3404; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.383; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* C.II, s.537; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, C.VII, s.10; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.V, s.157; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3912; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.51.

[203] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, s.1054.

[204] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVII, s.557.

[205] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37.

ettiği[206] ama Hz. Mûsâ'nın o zamanlar bu ithâmı haklı çıkaracak biçimde yaşam sürmediği ve takiyye yaparak yaşadığı belirtilmiştir.[207] Diğer bir yoruma göre ise Hz. Mûsâ, muhalefet ederek Firavun'un tanrılığını ya da nimetini inkâr etmiş, Firavun'un dinine göre kâfirlerden olmuştur.[208]

Söz konusu lafzın dînî ve lâ-dînî anlamlarının ayrı ayrı aktarılması dışında tefsîr kaynaklarımızda ilgili lafzın sözü edilen iki anlamını mezc eden yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Sözü edilen lafzın nankörlük kavramıyla açıklanması ve Firavun'un iddiasına göre bu tavrıyla Hz. Mûsâ'nın risâlet ve hidayete olan liyakatini kaybettiğinin belirtilmesi bu kapsamda düşünülebilir. Bu bakışa göre Hz. Mûsâ, nankörlük etmesine rağmen risâlet ve doğru yola irşât iddiasında bulunmaya devam etmekte ve tutarsız davranmaktadır.[209]

### (2) Dâll Kavramı

"Kâfir" lafzının terim anlamıyla yoğrulmuş zihinler, ilgili lafzı dini literatürdeki karşılığına çekme çabasında iken Hz. Mûsâ'nın ilgili söze cevaben kullandığı *dâll* lafzını tam tersi bir çabayla dinî alandan profan alana çekmeye gayret etmişlerdir. Söz konusu lafzın hüküm kavramının zıddı, hükmün de bir işin hakikatini doğru görmek ve bu doğru görüşü doğru biçimde uygulamak olduğu dikkate alındığında dalâletin, Allah'ın hüküm ve ilim verdiğini bildirdiği peygamberleri için söz konusu olamayacağı düşünülmüştür.[210] Bu anlayış doğrultusunda klasik yaklaşımda yan yana gelmesi hoş karşılanmayan *nebî- dâll* lafızlarından ikincisi te'vîl yoluyla nebînin yanına yakışacak hale getirilmiştir. Dâll lafzının dini anlamını nübüvvet müessesine uygun görmeyip profan anlamını da menfi ağırlığını azaltarak sunan ilgili yaklaşımda Hz. Mûsâ'nın işlediği suçu hafifletme amacının baskın olarak kendisini hissettirdiği söylenebilir. Diğer bir

---

206 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.557; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.383; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.10; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37.

207 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157.

208 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.10; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37.

209 el-Geylânî, *Tefsîr*, C.IV, s.85; Benzer bir yorum için bkz. Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.153.

210 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.262-263.

ifadeyle bu yaklaşımla ilgili eylemdeki suç oranı aşağıya çekilmiş ve "dâll" lafzına biçilen anlam ile Hz. Mûsâ'nın eylemi şiddet bakımından eşitlenmiştir. Bu kapsamda müfessirler dalâletin her zaman yoldan çıkmak anlamına gelmediğini belirtmişlerdir. Bu doğrultuda ilgili lafzın "dinen sapkın" anlamından; bilmeyen[211], hata eden[212], sefih[213], kasten değil de yanlışlıkla yapan[214], doğrudan şaşan[215], te'dip amaçlı vurması hasebiyle yumruğun katle varacağını kestiremeyen[216] unutan/sehven yapan[217], "düşmanlara karşı politik davranma yolundan ayrılan"[218], boş bulunan[219], bir işin sonucunu düşünmeden hareket edip bir işin maslahat yönünü bilmeyen[220] anlamlarında aktarıldığı görülmektedir.[221] Hatta söz konusu lafzın ilgili ayette "bilmeyen" anlamında kullanıldığını teyit etmek amacıyla "ve ene mine'l-câhilîn" kırâatı da tefsîrlerde aktarılmıştır.[222] Yalnız müfessirlere göre sözü edilen okuyuş, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir kırâat olmaktan çok zikri geçen lafzın tefsîri mahiyetindedir.[223] Netice olarak Hz. Mûsâ'nınki kazara bir öldürmedir ve öldürmek

---

[211] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.557-558; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîr*, C.II, s.73; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.290; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.340; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1054; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* C.IV, s.17.
[212] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.558.
[213] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37.
[214] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîr*, C.II, s.73; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.290; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.247; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.11; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* C.IV, s.17; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.263.
[215] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384.
[216] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.125; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.11; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.292; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* C.IV, s.17; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157;Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3913; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.263.
[217] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.126; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.557; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.11; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.292; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3913.
[218] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.153.
[219] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3913.
[220] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.262-263.
[221] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537.
[222] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.558; Suyûtî, *ed-Dürrü'l*-Mensûr, C.XI, s.240-241; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.290; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.340; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Ebu Hayyân el-Endülüsî, el-Bahru'l-Muhît, C.VII, s.11; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.11.
[223] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.384; Ebu Hayyân el-Endülüsî, el-Bahru'l-Muhît, C.VII, s.11; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.11.

için kullanılan bir silahla işlenmemiştir.[224] Bir kuşa ok atıp bir adamı vurma eyleminde olduğu gibi kazara gerçekleşmiştir.[225]

Aynı anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkan diğer görüşe göre Hz. Mûsâ, vahiy almadan önce adam öldürme eyleminin haram olup olmadığını bilmemektedir[226] ve o dönemde peygamberlikle görevlendirilmemiş ve dolayısıyla ilgili konuda bilgilendirilmemiş olduğundan ortada kınanmayı gerektirecek bir durum bulunmamaktadır.[227] Bu durum ise hüsn-kubh meselesini gündeme getirmektedir. Zira ilgili yaklaşım, adam öldürmenin suç olmasının ancak vahiyle sabit olacağını varsaymakta, ilgili hususta aklın değil naklin belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Sözü edilen lafızla ilgili benzer bir yaklaşım ise onun, peygamberlik öncesinde hidayet ve vahiyle müşerref kılınmamış olan Hz. Mûsâ'nın halini anlatan bir lafız olduğu görüşüdür.[228] Öldürülen kişinin kâfir olması ve kâfirin katliyle ilgili o zaman bir hükmün bulunmaması üzerinden Hz. Mûsâ'yı temize çıkarıp ilgili eylemi de nübüvvete muğayir olmaktan çıkaran yaklaşımın da benzer bir anlayışın ürünü olduğu söylenebilir. [229]

Ayrıca tefsîrlerimizde ilgili ayetteki *dâll* lafzı, öncesindeki *kâfir* lafzıyla bağlantılı olarak da değerlendirilmiş ve zikri geçen lafızla Hz. Mûsâ'nın küfrü[230] ya da hem küfrü hem de nankörlüğü kendisinden nefyettiği aktarılmıştır.[231] Böylece dinî anlamdaki kâfir lafzıyla lâ-dînî anlamdaki *dâll* lafzının mütenâsip biçimde kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ anılan lafızla, kâfir olmayıp muvahhit, ilahi nimetlerin bilincinde ve onlara şükreden bir kul olduğunu vurgulamıştır.[232]

---

[224] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* C.IV, s.17.
[225] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.292; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.266.
[226] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.557; Benzer bir görüş için bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.VII, s.11; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.292.
[227] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157.
[228] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.557; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3913; İlgili eylemi "haramlığını unutma" sebebine de bağlayan Tabâtabâî'nin görüşü için bkz. Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.263.
[229] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157.
[230] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.384.
[231] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.126.
[232] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.153.

Yukarıda sözü edilen yorumlar dışında tefsîr kaynaklarımızda dâll lafzının, yüceltmeci peygamber anlayışının bir sonucu olarak ve "anlam iyileşmesi" yoluyla farklı anlamlandırıldığı ve Hz. Mûsâ'nın da ilgili anlamla menfi konumdan müspet konuma yükseltildiği de görülmektedir. Sözü edilen yaklaşım doğrultusunda ilgili lafzın muhtemel anlamlarından birinin "sevgi" olduğu belirtilmiştir. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın söz konusu eylemi, Allah'a olan sevgisinden gerçekleşmiştir. Buna göre Hz. Yakub'un, kervanın yola çıkması üzerine Yusuf'un kokusunu aldığını söylediğinde çevresindekilerin ona تَاللهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلاَلِكَ الْقَدِيمِ (Yusuf 12/95) demeleri ve Yusuf'a olan sevgisini anlatmak istemeleri bunun delilidir. Sözü edilen bağlam dışı yorum tefsîrlerde aktarılmakla birlikte bazı müfessirler tarafından garip karşılandığı ve kabul edilmediği de görülmektedir.[233] Zira ilgili lafzı sevgi anlamında almak bağlama uygun olmadığı gibi Allah sevgisini dalâlet olarak isimlendirmek anlamına gelecektir ki bu durumu kabul etmek mümkün değildir.[234]

Söz konusu lafzın suç ağırlığını azaltan hatta sıfıra indiren diğer bir yorum ise İmam Rıza'ya sorulan bir soru üzerinden gündeme getirilmiştir. İmamiyye Şiası'nın peygamberlerden başka imamlara da teşmil ettiği ismet sıfatının bir tezahürü olarak görülebilecek söz konusu görüşe göre İmam Rıza'ya peygamberlerin masum oldukları gerçeği ile Hz. Mûsâ'nın ilgili sözünün nasıl bir araya getirileceği sorulmuştur. Bunun üzerine o, ayetteki الضَّالِّ lafzının yolunu şaşırma anlamında olduğunu ve ayetin de "Senin şehirlerinden birine düşerek yolumu şaşırdım." biçiminde anlamlandırılması gerektiğini belirtmiştir. İmam Rıza'nın söz konusu görüşünü aktaran Feyzü'l-Kâşânî, Hz. Mûsâ'nın tevriyeli olarak yolu şaşırmayı kastettiğini ama Firavun'un bunu cehalet ve haktan sapmak olarak anladığını belirtmiştir. Çünkü Firavun'a göre yolu şaşırmak adam öldürmek için geçerli bir sebep değildir.[235]

### a. Kelamcı (Hz. Mûsâ-Firavun)

İkinci asa-yılan olayı öncesinde Firavun ile Hz. Mûsâ arasında geçen diyalogda Hz. Mûsâ, kendisini âlemlerin rabbinin elçisi olarak tanıtıp İsrâiloğullarını

---

233 Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.VII, s.11.
234 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.262-263.
235 Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.31-32.

kendisiyle beraber göndermesini istemiştir. Bunun üzerine Firavun'un, âlemlerin rabbini sorarken kullandığı: "وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (Şu'arâ 26/23) sözündeki مَا edatı ve devamında kullanılan ifadeler üzerinden müfessirlerin kelâmî tahliller yaptığı, diğer bir ifadeyle Firavun'a ve özellikle Hz. Mûsâ'ya kelâmî tahliller yaptırdığı görülmektedir. Müfessirlerin genel eğilimi, ilgili ifadeler üzerinden kelâmî tahliller yapma yönünde olmakla birlikte bu tür tahlillere bazı gerekçelerle karşı çıkan müfessirler de bulunmaktadır. Müfessirlerin, üzerinden kelâmî tahliller yaptıkları temel ayetler şunlardır:

| | | |
|---|---|---|
| Şu'arâ 26/23 | قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ | Firavun, "Âlemlerin Rabbi de nedir?" dedi. |
| Şu'arâ 26/24 | قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ | Mûsâ, "O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir." |
| Şu'arâ 26/25 | قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ | Firavun, etrafındakilere (alaycı bir ifade ile) "dinlemez misiniz?" dedi. |
| Şu'arâ 26/26 | قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ | Mûsâ, "O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir" dedi. |
| Şu'arâ 26/27 | قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ | Firavun, "Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir" dedi |
| Şu'arâ 26/28 | قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ | Mûsâ, "O, doğunun da bâtının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir" dedi. |

Taberî tefsîrinde söz konusu ifadelerle ilgili yoğun kelâmî tahlillere rastlanmamakta, sadece Hz. Mûsâ'nın ilgili soruyu Allah'ın sıfatları ve varlığını

ortaya koyan delillerle açıkladığı aktarılmaktadır.[236] Diğer bazı tefsîrlerde ise ilgili diyalog üzerinden yoğun kelâmî tahlillerin kendisini hissettirdiği görülmektedir. Söz konusu açıklamalarda baskın bir şekilde Hz. Mûsâ'nın, kısmen de olsa Firavun'un kelamcı/felsefeci olarak sunulduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, çeşitli yaklaşımlarla teferru eden kelam ilminin verileriyle yoğrulan zihinlerin söz konusu alanla doğrudan ya da dolaylı şekilde ilgili olan ayetleri değerlendirirken zihin yapılarından etkilendiklerini ve anakronik bir yaklaşıma başvurduklarını göstermektedir.

Firavun'un ilgili sorusunun mahiyetini kavrama çerçevesinde öncelikle tefsîrlerimizde onun dini anlayışı tespit edilmeye çalışılmış, sonrasında ise tespit edilen anlayış üzerinden ilgili sorunun söylem olarak karşılığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Firavun'un dini anlayışı ile ilgili olarak ise temelde iki yaklaşımın olduğu ya Allah'ı tanıyan ya da tanımayan biri olarak sunulduğu görülmektedir.

Firavun'un Allah'ı tanıyan biri olmasını ihtimal dâhilinde gören müfessirlere göre قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَونُ مَثْبُورًا (İsrâ 17/102) ayetinin bu durumu teyit edebileceği belirtilmiştir.[237] Söz konusu müfessirler Firavun'un, âlemlerin rabbinin mahiyetini sormasının, onun varlığını kabul etme anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Zaten hiçbir şey değilken var olduğunun farkında olan, kendisi varlık sahnesine çıkmadan binlerce sene geçmişken ve sadece Mısır'ın hükümdarı olduğunu biliyorken Firavun'un böyle bir iddiada bulunması düşünülemez.[238] Ayrıca Firavun'un müşebbiheden olup tanrıyı hayal edebilme düşüncesiyle âlemlerin rabbini sorduğu da söylenmiştir.[239] Hangi zihin yapısına sahip olursa olsun Firavun, âkil biri olarak sonradan olduğunu ve dolayısıyla var olmasında, terkîbinde, yaşamasında ve akletmesinde bir müessire muhtaç olduğunu bilmektedir.[240] Âlûsî'ye göre de göstergelerin çoğu, Firavun'un Allah'ı tanıdığını, âlemi yaratan olarak gördüğünü ama içindeki kötü tarafa yenik düşüp devlet sevdasıyla yoldan çıktığını göstermektedir. Bütün bunları bilen Firavun, bilgisinin

---

[236] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.VII, s.563.
[237] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.127; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.12; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.73.
[238] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.73.
[239] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.270.
[240] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128.

hilâfına davranmış ve halkının birçoğu da cahillik ve akıl kıtlığından dolayı ona itaat etmişlerdir. Toplumda bedîhî gerçeklere aykırı olan bu tür hurafelere inanacak kişilerin olması uzak bir ihtimal değildir.[241]

Diğer ihtimallere göre ise Firavun; Allah'ı tanımamakta ama kendisini yerin, göğün ve ikisi arasındakilerin rabbi olarak da görmemektedir. O; yaratıcıyı kabul etmeyen, felekleri de zorunlu varlıklar olarak gören bir ateisttir. Firavun'a göre feleklerin hareketleri hadiselerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Söz konusu anlayışa göre talihinin gücüyle herhangi bir yere hâkim olan kişi halkının ibâdetini ve onların rabbi olmayı da hak etmektedir.[242]

Sözü edilen görüşlerden başka Firavun'un hulûliyye inancına sahip olup rabbin bazı insanlara hulûl edeceğine inanmış olmasının da ihtimal dâhilinde olduğu söylenmiştir. Bu durumda Firavun'un, rabbin kendisine hulûl ettiğini düşünüp ilah olarak isimlendirmiş olması muhtemeldir.[243] Diğer bir görüş ise Firavun'un hem kendisi hem de başkası için ulûhiyet iddiasında bulunduğuna dayanmaktadır. Buna göre üçüncü asa yılan olayından sonra ileri gelenlerin söylemiş olduğu وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ (A'râf 7/127) ifadesi de bu görüşü desteklemektedir.[244] Diğer bir yoruma göre Firavun, felsefecilerden olabileceği gibi toplumunu köleleştirmesi ve yönetmesi dolayısıyla kendisini ilah mertebesinde görmüş de olabilir.[245]

Yukarıda sözü edilen yaklaşımların bir sonucu olarak Firavun'un ilgili sorusunda kullandığı "mâ" edatı ve Hz. Mûsâ'nın verdiği cevaplara karşılık söyledikleri, kelâmî/felsefi açıdan değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Firavun'un, bir şeyin hakikatinin tanımlanmasını istemek için kullanılan "mâ" edatı ile Allah'ın bilinen ve şahit olunan şeylerden hangi cinse girdiğini sormuş olabileceği aktarılmıştır. Bununla birlikte Hz. Mûsâ, onun vâcibü'l-vücûd, mürekkep olmayan ve dolayısıyla parçaları ile tanımlanması imkânsız bir varlık olduğunun bilincindedir. Somut nesnelerin terkîp, çokluk ve hal değişiminden dolayı mümkün varlıklar olması hasebiyle bunları başlatan zâtı vacip bir varlığın gerekli olduğuna inanan Hz. Mûsâ;

---

[241] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.73,74.
[242] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.73; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.270.
[243] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.74.
[244] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.74.
[245] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128.

sözü edilen öncüllerin sonucunda onun ayrılmaz vasıfları, fiilleri ve eserleriyle açıklanabileceği ortaya çıktığından ayette ifade edilen açıklamaları yapmıştır.[246] Nitekim bir şeyin mahiyeti, benzerleri ile ortak olan genel gerçektir. Herhangi bir şeyin mahiyetinin sorulması durumunda ona ortaklarıyla birlikte ne denildiği ya da nevi ve cinsinin ne olduğu sorulmuş olur. Allah'ın ortağı, örneği ve benzeri olmadığı için nitelik bir diye bir şey söz konusu olamaz.[247]

Eşyanın hakikatini araştırmış, hiçbir hadisenin sebepsiz yere olmayacağını bilen kişiler, bütün varlıkların meydana gelişleri, âdetleri, değişikliğe uğramaları ve hepsinin bağlı olduğu kanunlar dairesinde bir rabbin hükmü altında olduğunu bileceklerdir.[248] İşte bu öncüller doğrultusunda Hz. Mûsâ, Allah'ın bilinen ve şahit olunan şeylerden olmaması hasebiyle ayette geçtiği şekilde cevap vermiş, onun göklerin, yerin ve arasındakilerin rabbi olduğunu belirtmiş, diğer bir ifadeyle fiillerinden bahsederek onun her şeyden farklı olduğunu ortaya koymuştur.[249] Müfessirlerin yorumlarına bakıldığında tam bir kelamcı/felsefeci bakış açısıyla açıklamalarda bulunduğu görülen Hz. Mûsâ, إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ifadesiyle de bu açıklamalarına devam etmiştir. Zira bu ifade ile Hz. Mûsâ: "Somut varlıkların vâcibü'l-vücûdun varlığına dayandığını anladıysanız şunu bilin ki o ancak benim anlattığım şekilde tarif edilebilir. Söz konusu durumu kabul ettiğinizde onun *mutlak ferd*, sadece eserleriyle anlaşılabilen bir varlık olduğu ortaya çıkacaktır. Bütün bunları anladığınızda da sorduğunuz sorunun cevabının da benim söylediklerim olduğuna kesin olarak karar vereceksiniz."demek istemiştir.[250]

Firavun'un hayret ifadesi üzerine ise Hz. Mûsâ, göklerin ve yerin, zâtı gereği vâcip olup yaratıcı ve müessirden müstağnî olduğu düşünülebileceğinden Allah'ın, onların ve atalarının rabbi olduğunu belirtmiştir. Çünkü yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa geçtiğini bilen akıl sahibi insanın, kendisinin ve atalarının zâtı gereği vâcip

---

[246] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.385; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128; İlgili yaklaşımın çok kısa bir ifadesi için bkz. Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.560; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537-538; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1055; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.154; Elmalılı, *Hak Dini,* C.V, s.3623; Benzer yaklaşım için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.158;
[247] Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3623.
[248] Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3623.
[249] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.385; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128-129.
[250] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128-129.

olduğunu düşünmesi mümkün değildir.[251] Firavun'un delilik ithâmından sonra da Hz. Mûsâ kelâmî açıklamalarına devam etmiş ve bu defa ikincisinden daha açık bir delile başvurmuş, güneşin doğuşundan ve batışından, bunların bir düzenleyiciye bağlı olduğundan bahsetmiştir. Sözü edilen açıklamalara bakıldığında aslında Hz. İbrahim ile Hz. Mûsâ'nın benzer yolları takip ettikleri söylenebilir. Hz. İbrahim, Nemrud'a karşı önce öldürme-diriltme delilini sunmuş, Nemrud'un da aynı eylemi gerçekleştirebileceğini iddia etmesi üzerine Allah'ın güneşi doğudan doğdurduğunu, eğer iddiasında doğru ise kendisinin batıdan doğdurmasını istemiştir. Hz. Mûsâ da benzer şekilde Allah'ın, onların ve atalarının rabbi olduğunu belirtmiş, sonrasında da doğunun ve bâtının rabbi olduğunu ifade etmiştir.[252] إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ifadesi de Allah'ın hakikatinin tarif edilemeyeceğini, sadece hakikatiyle ilgili eserlerin zikredilebileceğini, dolayısıyla ilgili soruya ancak bu şekilde cevap verilebileceğini anlatmaktadır.[253]

İlgili ayetler hakkında uzun değerlendirmelerde bulunan Mâtürîdî'ye göre Hz. Mûsâ Allah'ın; göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin rabbi olduğunu söylediğinde Allah'ın rubûbiyetini ve ulûhiyetini beyan etmiştir. Söz konusu varlıkların rabbi olmadığını, onları yaratanın âlemlerin rabbi olduğunu bilen Firavun, bu varlıkların sonradan meydana gelip fenâ bulacaklarına şahit olmadığı için, diğer bir ifadeyle yer ve gök mazide ve halde mevcut oldukları ve ona göre ebediyen var olacakları için Hz. Mûsâ Firavun'un, hudûsuna ve fenâsına şahit olabileceği bir delil sunmuştur. Bu doğrultuda onun, o anda mevcut olanlar ile öncekilerin rabbi olduğu ifade edilmiştir. Firavun da zikri geçenlerin hudûsuna ve fenâsına şahit olduğu için kendi kendine olmadığını ve oldurmadığını bilecek, bir muhdisin bütün bunları gerçekleştirdiğini görecektir.[254] Allah'ın; doğunun, bâtının ve ikisi arasındakilerin rabbi olduğunun ifade edilmesi ise onun apaçık gücüne ve otoritesine işarettir. Allah'ın güneşi doğudan doğdurup batıdan batırdığının, ayı ve yıldızları da aynı şekilde hareket ettirdiğinin ifade edilmesi aslında yeniden dirilmeye işaret etmektedir. Bütün bunlara

---

[251] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.129.
[252] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.129; Benzer bir yorum için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.386-387.
[253] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.129-130; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.560.
[254] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.292.

gücü yeten bir varlık yeniden diriltmeye de kadirdir.[255] Netice itibariyle Hz. Mûsâ'nın yaptığı bütün bu açıklamalar Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini ve onun hissedilemeyeceğini göstermektedir. O sadece yarattıkları ve onun birliğine delalet eden işaretleri ile bilinebilir. Bu yüzden Hz. Mûsâ, Allah'ın mahiyetini soran Firavun'a yaratılanlarla istidlâlde bulunarak cevap vermiştir.[256]

Hz. Mûsâ'nın cevabına karşılık Firavun'un قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (Şu'arâ 26/25) şeklindeki sözü de müfessirler tarafından Firavun'u kelamcı olarak resmedecek biçimde açıklanmıştır. Bu çerçevede, Firavun'unun ilgili sözle "Ben ne soruyorum, o nasıl cevap veriyor"[257], "Ben ona keyfiyetle ilgili soru yöneltiyorum, o bana sıfatlarla ilgili açıklama yapıyor." [258], "Ben âlemlerin rabbinin hakikatini sordum, o bana fiillerini söylüyor." [259], "Ben ona mahiyetini soruyorum, o bana fâiliyyet ve müessiriyetten bahsediyor."[260], "Ben ona mahiyetini soruyorum, o bana özelliklerinden bahsediyor." [261] , Ben ona mahiyetini soruyorum, o bana fiilini ve rububiyetini anlatıyor."[262] demek istediği belirtilmiştir. Yahut ilgili ifade Hz. Mûsâ'nın tartışmada yol yordam bilmemesine karşın büyük bir iddiayla gelip ilim ehline üstünlük iddia etmesi anlamı taşımaktadır.[263] Diğer bir yoruma göre söz konusu hayret ile Firavun, cevap veremeyecek durumda olduğu için demagoji (المغالطة ) yapmaktadır.[264]

Müfessirlere göre Hz. Mûsâ'nın aynı düzlemde açıklama yapmaya devam etmesi üzerine Firavun'un: "إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ" (A'râf 7/27) demesi de benzer anlamlar taşımaktadır. Buna göre Hz. Mûsâ'nın müfessirler tarafından derin kelâmî-felsefi anlayış temelinde şekillendirilen açıklamalarına rağmen Firavun, sorduğu sorunun cevabını alamadığını düşünerek hatta Hz. Mûsâ'nın, soruyu

[255] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.292.
[256] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.293.
[257] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.293; Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3624.
[258] Kummî, *Tefsîr*, C.II, s.95.
[259] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537-538; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.32. Kummî'den alıntı yaparken bir lafzı değiştirerek "Ben ona keyfiyeti hakkında soruyorum, o bana haktan bahsediyor, şeklinde aktaran Kâşânî, kaynak eserdeki sıfatlar kelimesi yerine kullandığı "hak" kelimesini "subut" lafzıyla açıklamış ve "subuti sıfatlara" atıfta bulunmuştur.
[260] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.128-129.
[261] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.158.
[262] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.291; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.559-560.
[263] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.154.
[264] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1055.

anlamayıp ona uygun cevap vermediğini belirtmek isteyerek Hz. Mûsâ'yı delilikle ithâm etmiştir.[265] Aslında Firavun, "Ben bir şey soruyorum ama o başka bir şeyin cevabını veriyor."[266], Ben mahiyetini soruyorum, o özelliklerini söylüyor. [267] demek istemiştir.

Tefsîrlerimizde, Firavun'un Allah'ı tanıyan biri olduğu kabülünden hareketle yapılan kelâmî /felsefi tahlillerin yanında, onun Allah'ı tanımayan biri olduğu kabülünden hareketle ilgili tahlilleri yanlış bulan bir çizginin varlığı da göze çarpmaktadır. Önceki görüşün üzerinde yükselen yorumları rivayet olarak aktaran Zemahşerî'nin, kendi görüşü olarak Firavun'un, ilahlık iddiasında bulunan ve kendisinden başkasını âlemlerin rabbi olarak tanımayan biri olarak zikri geçen soruyla aslında inkârını ortaya koyduğunu ifade etmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.[268] Benzer şekilde Firavun'un ilgili sözünün, Hz. Mûsâ'nın açıklamasının Firavun'un inanç dünyasında yeri olmamasından kaynaklandığı, zira bir ateist olarak Firavun'un, göklerin kendi başlarına hareket ettiklerini ve aslında tabiatın rabbe ihtiyacı olmadığını düşündüğü de belirtilmiştir.[269]

Firavun'un âlemlerin rabbi hakkındaki sorusunu inkâr ve inatçılığa yoran İbn Kesîr de onun yaratıcıyı inkâr ettiğini ve kendisinden başka rab tanımadığı için "Âlemlerin rabbi de kimmiş?" tonunda bir ifade sarf ettiğini belirtmiştir. Ona göre ilgili ayette mahiyetin sorulduğunun iddia edilmesi yanlıştır. Zira Firavun, yaratıcıyı kabul etmediği için onun mahiyetini sorması da düşünülemez.[270] Sözü edilen anlayışa göre Firavun'un ilgili cevaptan sonra şaşırması da Hz. Mûsâ'nın rabliği başkasına nispet etmesinden kaynaklanmaktadır.[271] Firavun'un Hz. Mûsâ'yı resul diye isimlendirmesi ise alay anlamı taşımaktadır.[272]

Geylânî'nin açıklamalarına baktığımızda Firavun'un sadece kelâmî değil aynı zamanda sûfî anlayışla yoğrulmuş bir zihin yapısına sahip kimse olarak tasvir

---

[265] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.129.
[266] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.293; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.32.
[267]Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.292; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.158.
[268] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.385.
[269] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.538; Elmalılı, *Hak Dini*, C.V, s.3624.
[270] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.X, s.340-341; Aynı görüşü aynı sözlerle anlatan Saîd Havvâ'nın ifadeleri için bkz. Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.VII, s.3914.
[271] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.385.
[272] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.385; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.537-538; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.32.

edildiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda Geylânî Firavun'un, "Ben ona rabbinin hakikatini ve zatını soruyorum. O bana zatının a'râzlarından olan sıfatlarına ve isimlerine terettüp eden fiillerini ve eserlerini sayıyor." demek istediğini belirterek Firavun'u hem kelamcı hem de varlıklara sûfî pencereden bakan biri olarak tasvir etmiştir.[273] İbn Acîbe'nin, Allah'ın zatının ancak havâssu'l-havâss tarafından idrak edilebileceğini, onun zatı hakkında soru sormanın da cahillik ve ahmaklık belirtisi olduğunu belirtmesi Firavun üzerinden olmasa da benzer bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülebilir.[274]

### b. Bağnaz(Firavun)

Sihirbazlarla karşılaşması esnasında Hz. Mûsâ'nın gösterdiği hakikatler üzerine sihirbazların iman etmesine karşın Firavun'un tehditler savurarak imana yanaşmaması, bazı müfessirler tarafından Firavun ve ileri gelenlerin bağnaz ve inatçı bir tip olarak sunulmasını beraberinde getirmiştir. İkinci asa-yılan olayındaki diyalogda geçen bazı ifadeler üzerinden de benzer yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Bu kapsamda müfessirlerin Hz. Mûsâ'nın "Rabbimiz, her şeye hilkatini veren, sonra onlara yol gösterendir" sözüne Firavun'un verdiği "Ya geçmiş nesillerin hâli ne olacak?" cevabı üzerinde özellikle durdukları görülmektedir. Firavun'un sözü edilen cevabının bağlam bakımından Hz. Mûsâ'nın sözüyle olan ilişkisi ise ilgili tip çalışmasının düğümlendiği nokta olarak dikkat çekmektedir. Bu çerçevede ilgili cevabı bağlam dışı olarak görüp Firavun'u demagog olarak yansıtan müfessirler olduğu gibi ilgili ifadeyi bağlam içi değerlendirip sözü edilen tip çalışmasına yönelmeyen müfessirlerimiz de bulunmaktadır. Bu durum, ayetlerin bağlam bakımından konumlarının tespit edilmesiyle ilgili farklı yaklaşımların tefsîr ameliyesi üzerindeki etkisi hakkında bizlere bilgi vermektedir. Ayrıca İslam zihin dünyasında deyim yerindeyse kötü karakter (villain) olarak yer eden Firavun'un zihinlerdeki kötü konumu da ilgili ayetlerin bağlamla ilişkisinin tespit edilmesinde etkili olmuştur. Diğer bir ifadeyle ayetlerin bağlamla olan ilişkisinin ortaya konulmasında; ayetlerin zâhiri ve ayetlerdeki ifadeler arasında mevcut ince bağların görülmesinin dışında duygusal sâiklerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

[273] el-Geylânî, *Tefsîr*, C.IV, s.61.
[274] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.158.

Sihirbazların iman etmesine karşın Firavun'un iman etmemesi konusuna önermeler üzerinden yaklaşan Râzî, felsefi yönünü ortaya koyan açıklamalar yapmış ve Firavun'un bağnaz bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Râzî'nin sunduğu ilk önermeye göre herkes için ayan beyan ortada olan ve herkesçe müşahede edilen bir durumun ancak ve ancak bir müessir tarafından meydana getirildiğinde şüphe bulunmamaktadır. İlgili önermenin bir gereği olarak da Allah dışındaki varlıkların canlıları yaratmaya, onların boyutlarını değiştirmeye kadir olmadıkları bilindiğine göre bu müessirin mahlûk olmaması da îcâp eder. Bu önermelerin akıl sahipleri tarafından görülmemesi ise imkânsızdır. Râzî'ye göre hakikat bütün çıplaklığıyla ortadayken onu görmeyenler aslında doğruluğunu bildikleri bir şeyi cehaletlerinde ısrar ettikleri için görmemektedirler. Zira bu hususta akıl ve delil yetmemektedir. Kişi kalbinden taassubu atıp, fikirlerinin akışına müdahale etmediğinde, Allah'ın da bu iyi niyet göstergesine karşılık söz konusu önermeleri doğru sıraya koyup kişinin kalbinde hakikati yeşertmesi kaçınılmazdır.[275] Mevdûdî'ye göre de Firavun ve etrafındakilerin sihir olmadığını anlamalarına rağmen Hz. Mûsâ'nın yaptıklarına hala sihir demeleri yobazlık ve inatçılığın en uç noktasıdır.[276]

İkinci asa-yılan olayı öncesinde Hz. Mûsâ'nın: "Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir." sözü üzerine Firavun'un: "Ya geçmiş nesillerin hâli ne olacak?" ( Tâhâ 20/51) şeklindeki cevabı bazı müfessirler tarafından Firavun'un kişilik özellikleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede bazı müfessirler tarafından Firavun'un zikri geçen sorudan kastının demagoyi yapmak olduğu belirtilmiştir. [277] Mucizelerin ve tevhide dair delillerin ortaya çıkması üzerine hayrete düşen ve rezil olmaktan korkan Firavun, hüccetle mağlup olduğu halk nezdinde ortaya çıkmasın diye ilzâm edici delillerden kaçmış ve böyle bir yola başvurmuştur.[278] Hatta bu durum bidat ehlinin sıkça başvurduğu, konuyu değiştirip karıştırma yöntemine bir örnek teşkil etmektedir.[279] Firavun, daha

[275] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.85-86.
[276] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II,s.79.
[277] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.911
[278] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.23-24; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.911; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.281; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.118; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3363.
[279] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.23-24.

fazla açıklama yapması halinde kavminin Hz. Mûsâ'ya inanmasından korkarak konuyu değiştirmiş ve onu hikâyeyle meşgul etmeye çalışmıştır.[280]

Konuyla ilgili en net yorumu Tantâvî'nin geliştirdiği görülmektedir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın ilgili sözünden sonra Firavun'un böyle bir ifade kullanması kendisinin, inatçıların ve inkârcıların yolunu tuttuğunu, gerçeklerden kaçarak hayallere yöneldiğini göstermektedir. Tantâvî ayrıca diğer ayetlerin tefsîrinde izlediği metota bağlı olarak bu olayı Hz. Peygamber dönemindeki olaylarla açıklamıştır. Ona göre sözü edilen durum ile Mekkelilerin Hz. Peygamber'den Mekke'nin dağlarını ortadan kaldırarak topraklarını genişletmesini, onlara mağara gençlerinin hikâyesini anlatmasını istemeleri ya da ruh ve Zülkarneyn hakkında soru sormaları aynı doğrultudadır. Bütün bunlar hakikatleri öğrenmek için değil inatçılıktan yapılmaktadır.[281] Buna göre Firavun'un, tabiat hakkında düşünme üzerine kurulu aklî delili işittiğinde daha önce gelip geçen Mısırlıların, sözgelimi Asurluların yada Babillilerin hikâyesini anlatmasını istemesi, aslında tabiat ilimlerinden kaçması anlamına gelmektedir. Halbuki Tantâvî'ye göre Hz. Mûsâ ona asa ve eli göstermiş, diğer bir ifadeyle ondan tabiat ilimlerini okumasını istemiş ve onu Allah'ın sanatına ve eylemlerine yönlendirmişken Firavun ilmî çizginin dışına çıkmak için Hz. Mûsâ ile tartışma yoluna gitmiştir.[282]

Sözü edilen anlayışın diğer bir veçhesi ise ilgili ayetler üzerinden hem Firavun için tip çalışması yapma hem de ilgili konudan eğitsel anlamlar ve dersler çıkarma biçiminde kendini göstermektedir. Ayetlerden eğitsel yönler çıkarma hassasiyetiyle öne çıkan bir müfessir olan Saîd Havvâ bu kapsamda, bir münazara taktiği olarak kâfirlerle tartışırken Müslümanların Hz. Mûsâ'nın yaptığını örnek alması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Müslümanlar, ilgili ayetin zihinlere aşıladığı biçimde hareket etmeli ve kâfirlerin delillerden kaçmak için kendilerini sokmak istedikleri yollara girmemelidirler.[283]

Birçok müfessir tarafından ayetler arası tenâsübe aykırı görülmesi ve bağlamla uzlaştırılamaması neticesinde Firavun'un bilerek konu dışına çıkmasına

---

[280] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.395.
[281] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.
[282] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.
[283] Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.VII, s.3363.

yorulan ilgili ayetin bazı müfessirler tarafından bağlam içinde değerlendirildiği de görülmektedir. Bu kapsamda bazı müfessirler tarafından Firavun'un ilgili soruyla konu dışına çıkmadığı, Hz. Mûsâ'nın kendisini yeniden dirilmeye iman etmeye çağırması üzerine Firavun'un daha önce ölüp de dirilmeyenleri sorduğu belirtilmiştir.[284] Beydâvî de benzer bir yaklaşımla ilgili sorunun, Allah'ın her şeyi en ince ayrıntısına kadar ilmiyle kuşatmasına bir itiraz olabileceğini belirtmiştir. Eski nesillerin çok olması, uzun süre yaşamaları ve çok uzaklarda kalmaları Allah'ın onları, cüzlerini ve hallerini bilmelerini zorlaştıracağından Firavun Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın her şeyi ayrıntısıyla bildiğini ifade eden sözüne böyle bir itirazda bulunmuştur.[285]

Mâtürîdî ise mü'min kişinin daha önce kendisine وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ (Mü'min 40/30) demiş olmasından yola çıkarak Firavun'un, ilgili soruyu sormuş olabileceğini belirtmiştir.[286] Sözü edilen ayeti bağlam içinde değerlendirme kapsamında aktarılan diğer bir yoruma göre Firavun "Sonra onlara hidayet etti." ifadesini iman etme anlamında düşünmüş ve iman etmeden helak olan milletlerin durumunu sorarak söz konusu ifadeye itiraz etmiştir.[287]

Tabâtabâî'ye geldiğimizde ise ilgili ayetin hem bağlam içinde değerlendirildiği hem de bağlam dışında değerlendirenlere çatıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda Tabâtabâî, Hz. Mûsâ'nın açıklamalarından hidayetin ancak peygamberlik ve ahiret inancı ile tamamlanacağı anlamının çıktığını, bir putperest olarak Firavun'un ise ceza gününe inanmadığını ve bu yüzden rubûbiyet konusundan çıkarak imkânsız olarak gördüğü meâd konusuna geçtiğini belirtmiştir. Ona göre Firavun bu sorusuyla kendileri ve amelleri hakkında bilgi bulunmayan ve yok olup giden kişilerin yaptıklarının karşılıklarını alacaklarına dair iddianın imkânsızlığını vurgulamak istemiştir. Tabâtabâî'ye göre Firavun'un ilgili soruyu, Hz. Mûsâ'yı dinin esasına müteallik bilgiler vermekten uzaklaştırmak ve ilk asırlarda yaşayan insanların

---

[284] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.204; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.40; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.23.
[285] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.393;
[286] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.204; Aynı yorumu aktarıp mü'min kişi yerine Hz. Musa'yı geçiren Bursevî'nin görüşü için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.395.
[287] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.281.

durumları gibi faydasız bir konuya çekmek için sorduğuna dair iddia, konuya dair aktarılan en tuhaf yorumlardandır.[288]

### c. Siyasi (Hz. Mûsâ-Firavun ve İleri Gelenler)

İkinci ve üçüncü asa-yılan olayı çerçevesinde Hz. Mûsâ ile Firavun arasında geçen konuşmalardaki ifadeler üzerinden müfessirlerin sözü edilen kimseler hakkında tip çalışması yaptıkları görülmektedir. Müfessirlerin tahlillerine baktığımızda söz konusu tip çalışmasının özellikle "kamuyou oluşturma", "algılarla oynama-algı siyaseti yapma" düşüncesi etrafında şekillendiği söylenebilir. Ayrıca müfessirlerin bağlı oldukları tefsîr gelenekleri, yaşadıkları dönemde yaygın olan anlayışlar ve kişilik özelliklerinin ilgili tip çalışmasının derinliğini belirlemede etkili olduğunu söylemek mümkündür. Siyasi ve aksiyon yönü baskın bir kişi olan Seyyid Kutub'un konuyu derinlemesine incelemesi ve ilgili ifadeler üzerinden siyasi zorbalardan ve gayri meşru idarelerin zulümlerinden bahsetmiş olması bu kapsamda değerlendirilebilir. Âlûsî, Elmalılı ve Mevdûdî'nin de konuya özel bir önem atfetmesi, siyasi ve psikolojik açıdan konuyu çeşitli değerlendirmelere tabi tutması, psikolojik ve siyasi tahlillerin ön plana çıktığı yeni bir dönemin ve tefsîr anlayışının izleri olarak düşünülebilir.

#### (1) İkinci Asa-Yılan Olayı

İkinci asa-yılan olayı öncesinde âlemlerin rabbini sorduğunda; göklerin, yerin ve arasındakilerin rabbi olduğu cevabını alan Firavun'un kullandığı أَلَا تَسْتَمِعُونَ (Şu'arâ 26/25) sözünün, müfessirler tarafından genellikle hayret, alay ve aşağılama ifadesi olarak sunulduğu görülmektedir.[289] Firavun, bir tavrın da göstergesi olan bu ifadesiyle algı siyaseti yapmış, çevresindekileri hayret etmeye teşvik ederek Hz. Mûsâ'nın sözlerinden etkilenmemelerini sağlamaya çalışmıştır. [290] Diyalogun devamında Firavun'un Hz. Mûsâ'yı delilikle ithâm etmesi de kendi siyasi ve dini

---

[288] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XIV, s.168-170.
[289] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.129; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.74; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.743; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3914.
[290] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.38; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.2592-2593.

konumunu kökünden tehdit eden sözlerin etkisini yok etme ve kavmini daha bariz bir şekilde hakikatten uzaklaştırma amacına matuftur. [291]

Hz. Mûsâ'nın açıklamalarına devam etmesi üzerine delilik ithâmının yeterli olmayacağını anlayan ve delile cevap veremeyen Firavun, لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (Şu'arâ 26/29) diyerek hapisle tehdit etme yoluna gitmiştir.[292] Bu ise inatçı mağlupların âdetidir.[293] Seyyid Kutub'a göre, Hz. Mûsâ'nın veciz ve uykudan uyandıran açıklamaları üzerine Firavun'un gayri meşru idaresi, bütün zorba idareler gibi davranmıştır. Ulusların uyanmasından korktukları kadar hiçbir şeyden korkmayan ve kalpleri diriltmeye çalışan davetçilerden rahatsız olan bu idareler, söz konusu kişileri en ağır şekilde cezalandırma yoluna gitmişlerdir. Bu çerçevede Firavun'un Hz. Mûsâ'yı zindana atacağını söylemesi de azgınların değişmez çehresi ve yoludur.[294]

Firavun'un Hz. Mûsâ'yı zindana atmakla tehdit etmesi, birçok müfessir tarafından siyasi bağlamda ele alınmıştır. Bununla birlikte İslam'da ve özellikle tasavvuf edebiyatında önemli bir kavram ve teşbih unsuru olan "zindan" kavramı üzerinden bazı yorumların geliştirildiği de görülmektedir. [295] Bu çerçevede mutasavvıf-müfessir-şair olan Bursevî ilgili olayı tasavvufî açıdan yorumlamıştır. Ona göre ayette dünya sevgisi zindanına bir atıf bulunmaktadır. Kalp, nefis ve onun şehvetlerinden yüz çevirip Allah'a yöneldiğinde nefsin, makam sevgisi tuzağı dışında kendisini istila etmesi mümkün değildir. Makam sevgisi ise sıddıklardan en son çıkacak olan şeydir.[296]

İki büyük mucizeye şahit olduktan sonra Firavun'un bu defa sihirbazlık ithâmında bulunması, diğer bir ifadeyle ikinci asa-yılan olayındaki açık mucizeyi

---

[291] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.38; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.74; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.2592-2593; Müfessirler tarafından "إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ" (Şuarâ, 26/27) ifadesinde Firavun'un Hz. Musa'yı rasul olarak isimlendirmesi alay ifadesi olarak alınmıştır: Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.38; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.32.

[292] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.538; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.74.

[293] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.538;

[294] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.2592-2593.

[295] Zindan kavramının Tasavvuf Edebiyatı'ndaki kullanımları için bkz. İsmail Güleç, "Mutasavvıf Şairlerde 'Zindan' Kavramı" , *Zindanlar ve Mahkûmlar, (M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Merkezi, Hapishaneler Sempozyumu* 4-5 Aralık 2003), haz. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, (İstanbul: Babil, 2006), s. 181-190.

[296] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.270.

sihir olarak isimlendirmesi de halkın bu mucizelerden etkilenmesinden endişe ettiğini ve söz konusu mucizelerin etkisini yok etmeye çalıştığını göstermektedir.[297] Zikri geçen ithâmıyla halkını bu eyleme karşılık vermeye cesaretlendiren Firavun[298], onları Hz. Mûsâ'dan, onun sözlerini kabul etmekten, mucizelerini dikkate almaktan ve davet ettiği hayırlı işlere iltifat etmekten uzaklaştırmaya çalışmıştır.[299] Aslında sözü edilen ithâmla Firavun, Hz. Mûsâ'nın, asayı gerçekten yılana dönüştürmediğini, yılana dönüştürmüş gibi gösterdiğini ifade etmek istemiştir.[300] Diğer bir ifadeyle Firavun'un Hz. Mûsâ'yı sihirbazların büyüğü olarak ithâm etmesi, mucizenin sihir ürünü olduğunu ve beşer gücünün üstünde olmadığını insanlara kabul ettirme amacı taşımaktadır.[301]

Hz. Mûsâ'nın el ve asa mucizelerine şahit olduktan sonra o tarihte hiçbir büyücünün sihir yoluyla bir ülkeyi fethetmediği bilindiği halde Firavun'un Hz. Mûsâ'yı sihirbazlıkla suçlaması bazı müfessirler tarafından çeşitli gerekçeler üzerinden açıklanmıştır. Buna göre söz konusu durum Firavun'un aklının karışık olmasıyla ilgili olabileceği gibi zikri geçen sözün bilinçli söylenmiş olması da mümkündür. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın mantıklı konuşması ve mucizelerinin, sadece saraydaki adamları değil bütün halkı etkilemesinden korkan Firavun, sihirbazlık ve darbe yoluyla siyasi hâkimiyeti ele geçirme ithâmını dillendirmiş ve ön yargıları uyandırmaya çalışmış olabilir. Diğer bir ifadeyle gerçekte olay basit bir kafa karışıklığı değil halkın algılarıyla oynama amacına dönüktür. [302]

Âlûsî'ye göre Hz. Mûsâ'nın el ve asa mucizelerinden sonra Firavun'un; "Sizi (zorla) yerinizden yurdunuzdan çıkarmak istiyor." demesi de ortamda bulunanları Hz. Mûsâ'dan uzaklaştırmaya yöneliktir. [303] Bunu yaparken Firavun, Hz. Mûsâ'nın amacının sadece Beni İsrâil'i kurtarmak olmadığını, Kıptileri de vatanlarından

---

[297] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2593.
[298] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.76; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.216;
[299] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.29; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.912; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.VI, s.271; Aynı görüşün daha kısa ifadesi için bkz. Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.154; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.273; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XIV, s.172.
[300] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.23; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.75; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.492.
[301] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1056.
[302] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.231; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.271.
[303] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.16; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.40; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.76; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.216; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.284.

çıkarıp mallarına, mülklerine tamamen sahip olmak istediğini iddia etmiştir. Böylelikle Kıptiler vatanlarını savunma ve Hz. Mûsâ'ya düşmanlık hususunda galeyana geleceklerdir. Firavun bu sözleriyle vatandan ayrılmanın -özellikle de zorla olduğunda- nefse en ağır gelen şey olmasından yola çıkmış ve bu amaçla çıkarılmayı ve yeri yurdu onlara nispet etmiştir. Vatandan çıkarmak katlin kardeşidir, vecizesi ve وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا (Nisa 4/66) ayeti de vatandan çıkarılmanın insana ne kadar ağır geldiğini ortaya koymaktadır.[304]

Firavun'un üçüncü asa-yılan olayının cereyan edeceği zaman ve zemini Hz. Mûsâ'nın belirlemesini istemesi de benzer bir planın ürünüdür. Bu yolla Firavun, kendisine bir zayıflık, darda kalma halinin isnat edilmesini önlemek istemiş, kendisine güvendiğini ortaya koymuş ve güç gösterisinde bulunmuştur. Böyle yaparak Firavun, Hz. Mûsâ'ya karşı koymak için gereken hazırlıkları uzun ya da kısa olsun söylenen süre zarfında yapabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Hatta ilgili ayette (فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنتَ مَكَانًا سُوًى) Firavun'un kendisine râci zamiri Hz. Mûsâ'ya râci zamirden önce zikredip nefy lafzını ortaya alması da ihtilafı ortadan kaldırmadaki acelesine yorulmalıdır. Firavun'un zaman ve zeminde sorun çıkarmaması Hz. Mûsâ'nın sorun çıkarmamasını gerektirmeyeceği için bu durum da Firavun'un kendine olan güvenini göstermektedir. Bu anlamı ifadeye katmak amacıyla Firavun nefyi tekrarlamıştır.[305]

Mevdûdî'ye göre Hz. Mûsâ'nın ikinci asa-yılan olayında kapalı sarayda gösterdiği mucizenin halka yayılmış olma ihtimalinin Firavun'u harekete geçirdiğini söylemek mümkündür. Firavun, Hz. Mûsâ'nın sarayda gösterdiği mucizeyi bizzat görenler ile duyanların, atalarının dinine olan inançlarını yitirmeye başladıklarını gözlemlemiştir. Bu gidişatı engellemek ve Mısır'daki dini anlayışın eski yatağına

[304] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.76; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.216; İlgili yorumun daha kısa ifadesi için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.125; Firavun'un "vatandan sürme" ithâmı her ne kadar hemen bütün müfessirler tarafından gerçek anlamda düşünülmüş olsa da ilgili ifadeyi farklı yorumlayan müfessirlere de rastlanmaktadır. Muhammed Esed'in ilgili ifadeyi vatandan sürme olarak değil yönetimden uzaklaştırma anlamında alması bu kapsamda düşünülebilir. İlgil görüş için bkz. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.631; Sufi yaklaşımın ise ilgili ithâmı bağlamdan ve olay örgüsünden azade biçimde yorumladığı ve "Topraklarınızdan sizi çıkarmak istiyor" ifadesini, "Sizi zulmânî beşerîyetinizden rûhânî nura çıkarmak istiyor." biçiminde anlamlandırdığı görülmektedir. İlgili işârî yorum için bkz. Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.III, s.54.
[305] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.217.

dönüp orada akmasını sağlamak üzere de Firavun'un, Hz. Mûsâ'nın performansına benzer bir performansın sergilenmesini istediği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Firavun, asanın yılana dönüşmesinin olağanüstü bir tarafı olmadığını, ülkedeki sihirbazlar tarafından da aynısının yapılabileceğini halka göstermek ve mevcut iktidar lehinde bir algı oluşturmak amacıyla müsabaka düzenlemiş ve söz konusu algıyı toplumun geneline yaymak amacıyla münâdîlerle halkı sözü edilen müsabakayı seyretmeye çağırmıştır.[306]

Müfessirlere göre buluşma vaktinin tespitinde ve kabulünde de benzer bir algının varlığı göze çarpmaktadır. Bu kapsamda, Hz. Mûsâ'nın bayram günü müsabaka yapılması teklifinin Firavun tarafından kabul edilmesinin de mucizelerin halkta oluşturduğu etkilerin silinmesine dönük olduğu söylenebilir. İmparatorluğun her tarafından akın akın insanların geldiği dikkate alındığında, herkesin mucizevî olaya şahitlik etmesi için ilgili müsabakanın meydanlık bir yerde ve gündüz vakti olması, Hz. Mûsâ'nın tebliğinin geniş halk kitlelerine duyurulması açısından da önem taşımaktadır.[307] Hz. Mûsâ'nın bu seçiminde Firavun'u halka rezil etme,[308] halkın önünde hakkı ortaya koyup bâtılı ortadan kaldırma[309] ve hakikatin her tarafa yayılması amaçları etkili olmuştur.[310] Kuşluk vaktinin seçiminde de benzer amaçların güdüldüğü söylenebilir. Sabah vakti, halkın evlerinden çıkmamış olma ihtimalinden; öğle vakti, sıcağın halkın çıkmasını engelleme ihtimalinden; akşam vakti de havanın kararması ve halkın dağılması ihtimalinden dolayı tercih edilmemiştir. Dolayısıyla bu tercihte Hz. Mûsâ tarafından Firavun'a karşı açık bir meydan okuma söz konusudur.[311] Ayrıca kuşluk vaktinden sonra bolca vaktin olması, müsabakada müşahede edilenlerin yayılması, bu uzun süre zarfında insanların olanları müzakere etmelerinin mümkün olması ve böylece olayın kalplerde iyice yer etmesi hedefleri söz konusu tercihte etkili olmuştur. İlgili olaydan eğitsel bir yön çıkaran Saîd

---

[306] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.20-21.
[307] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.231; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.271; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1056.
[308] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.225.
[309] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.27; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.122.
[310] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.395;
[311] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.IV, s.2340.

Havvâ'ya göre söz konusu ayetlerden, dine davet eden insanların da sunmak istedikleri şey için en uygun vakti seçmelerinin gerekli olduğu çıkarılabilir.[312]

Ben sizin en büyük rabbinizim, diyerek ilahlık iddiasında bulunan Firavun'un, ikinci asa-yılan olayından sonra toplumu temsil eden istişare heyetine hitaben "Ne emredersiniz?" demesi de müfessirlere göre siyasi bir tavır olarak değerlendirilebilir. Firavun ve kavminin inancıyla ilgili "insan-tanrı" yaklaşımının bir ürünü olarak kabul edilebilecek söz konusu yoruma göre Firavun, önemli bir olayın yarattığı sıkıntıdan dolayı tanrılık davasını geçici de olsa bir tarafa bırakmış, kulları olarak gördüğü kişilere, "Ne emredersiniz?" diyerek riyâkârca ve dalkavukça bir tavır takınmıştır. Böyle yaparak Firavun, tehlikenin kendisiyle ilgili değil de halkla ilgili olduğu izlenimi vermeye çalışmıştır.[313]

Aslında asa ve el mucizelerinin hakikatini kavrayan Firavun, kendi ideolojisine ve siyasi çıkarlarına aykırı gördüğünden hakikatin kabulüne yanaşmamıştır. Ayrıca o dönemde yaygın ve revaçta olan göz boyama sanatıyla yanıltılmaya müsait bir toplumun varlığı da Firavun'un Hz. Mûsâ'ya karşı halkı kışkırtmasını kolaylaştırmıştır. Firavun, halkın siyasi çıkarlarını ve vatanseverlik duygularını kamçılayarak Hz. Mûsâ'yı, bütün Mısırlıları vatanlarından çıkarmak isteyen ve art düşüncesi olan gizli bir düşman gibi tanıtmaya çalışmıştır. Neticede o, kendi davasını hakikat, Hz. Mûsâ'nın davasını ise sihir gibi sunmuş ve söz konusu meseleyi bu şekilde şuraya sunmuştur.[314] İlgili istişare sonucunda ileri gelenlerin, Hz. Mûsâ ve Harun'un alıkonulmasını tavsiye etmesi de öldürülmesi durumunda onunla ilgili insanların içine şüphe düşürme ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden onları alıkoymak algı yönetimi açısından daha sağlıklıdır.[315]

### (2) Üçüncü Asa-Yılan Olayı

Üçüncü asa-yılan olayı çerçevesinde ayetlerde aktarılan ifadelerin de müfessirler tarafından siyasi bir söylem olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu kapsamda ilgili olayın öncesinde halka toplanmalarının ve büyücülerin galip gelmesi

---

[312] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3370.

[313] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2231; Benzer bir yorum için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.539; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3915; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.160.

[314] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2232.

[315] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.225.

durumunda onların peşinden gidileceğinin söylenmesi halkın dolduruşa getirilmesi ve duygularının sömürülmesi olarak düşünülebilir. Halkın sürekli bu tür işler için toplatılması, zâlim yöneticilerce aldatılıp zulme uğradıklarını ve kendilerine sunulan kötü hayat şartlarını unutturmak içindir. [316]

Algı siyasetine devam eden Firavun, sihirbazların secdeye kapanmaları üzerine bu durumun kamuoyunda Hz. Mûsâ lehine güçlü bir algı oluşturması ihtimalinden korkmuş ve bir çare düşünerek halkın zihnine bazı şüpheler sokmak amacıyla sihirbazları tehdit etmiştir. Firavun'un söz konusu tavrı, kamuoyunu yanıltmak için siyasi entrika çevirme ve kendi aleyhine sonuçlanan yarışmayı kendi iddiasını ispat eden bir olaymış gibi gösterme hedefine bağlı olarak düşünülebilir. Ayrıca Firavun, sihirbazlar ile Hz. Mûsâ ve ona inananları aynı kefeye koyup söz konusu kişilerin, hükümetin nüfuzunu kırarak ülkede ihtilal yapma ve İsrâiloğullarını arkalarına alıp yerli halkı Mısır'dan sürüp çıkarma niyetinde olduklarını iddia etmiştir. Böylece Firavun, âdeta vatan elden gidiyor söylemine yapışmış, Hz. Mûsâ ve ona inananlara karşı halkı kışkırtma amacıyla hareket etmiştir.[317]

Sihirbazların iman etmesi üzerine Firavun'un, iman etmeleri için sihirbazlara izin vermediğini ifade edip sihirbazlarla Hz. Mûsâ'nın ittifak ve tuzak kurduğunu ifade etmesi Firavun'un aşırı inadını göstermesinden başka halkı, sihirbazlarla Hz. Mûsâ'nın anlaşarak siyasi iktidarı ele geçirme niyetinde olduklarına ikna etme ve bu yönde algı operasyonu yapma amacına dönüktür. Firavun'un savurduğu tehditler de sihirbazların hayatlarını kurtarmak için işbirliği itirafında bulunmaları ve secdeye kapanmalarının halkta Hz. Mûsâ ve dini lehine oluşturduğu havayı ortadan kaldırmak içindir.[318] Firavun, sihirbazların düşünüp kanaat getirerek ve hak ortaya çıktığı için inandıkları düşünülmesin diye söz konusu ithâmda bulunmuştur.[319] Onun Hz. Mûsâ'yı diğer sihirbazların hocası olarak göstermesi de halkının ve ileri gelenlerin

[316] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2594.
[317] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.18; Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2236-2237; Benzer görüş için bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.915.
[318] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.23; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.23; Benzer bir görüş için bkz. Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.II, s.227; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.34.
[319] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.540; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.18; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.41; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.79; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.35.; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.274. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.405; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.162.

gönlünü Hz. Mûsâ'dan çevirmek içindir.[320] Böylece Firavun, sihirbazlara uyarak iman etmeyi düşünen Kıptileri engellemiş olacaktır.[321]

Birçok müfessir tarafından algı siyaseti bağlamında tahlil edilen "Firavun'un tuzak ve ittifak ithâmı"nın, rivayetlere bakıldığında reel zeminde de karşılığının olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce aktarıldığı üzere ilgili durum, müfessirlerin bir kısmı tarafından siyasi algı oluşturma hedefine bağlanmış ve dolayısıyla söz konusu ithâmın reel zeminde karşılığı olmadığı ifade edilmiştir. Bu kapsamda bazı müfessirler tarafından Hz. Mûsâ'nın daha önce sihirbazlarla görüşmediği, dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın onların büyüğü olduğu iddiasını hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği ifade edilmiştir.[322] Nitekim onlara göre Hz. Mûsâ Medyen'den gelir gelmez Firavun'u Allah'a davet etmiş, mucizeler göstermiş, bunun karşılığında Firavun da haberciler göndererek şehirlerden sihirbazlar toplatmıştır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, sihirbazlardan hiçbirini tanımamaktadır, onları görmemiştir ve onlarla hiçbir zaman toplanmamıştır. Aslında Firavun da bunu çok iyi bilmektedir.[323]

Bazı müfessirler tarafından aktarılan rivayetlerde söz konusu ithâmın ayakları yere basan bir gerekçesinin bulunduğu görülmektedir. Bu rivayetler tetkik edildiğinde, ayetlerin Kur'ân kıssalarında boş bıraktığı ya da yeterince açmadığı alanların behemahal doldurulması ve hiçbir şekilde boş bir alanın bırakılmaması gerektiği algısının izlerini görmek mümkündür. İlgili yaklaşımın bir ürünü olarak Firavun'un sözü edilen ithâmı da rivayetler eşliğinde reel zemine bağlanmış ve bazı zihinlerde oluşabilecek soru işaretleri ve boşluklar bu yolla doldurulmuştur. Ne var ki söz konusu rivayetler, Firavun'u sözü edilen ithâmında az ya da çok haklı bir konuma çıkardığı ve yalancı olmaktan kurtardığı iççn bazı müfessirlerce kabul edilmemiştir. Bu doğrultuda bazı müfessirler, Hz. Mûsâ'nın sihirbazlarla hiçbir şekilde görüşmediğini ve bağlantısının olmadığını özellikle vurgulamışlar ve Firavun'un ilgili ithâmını sadece algı siyasetine bağlamışlardır. Modern dönemde Seyyid Kutub ve Muhammed Esed ise rivayetlere başvurmadan ve Firavun'u iftiracı

---

320 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.275.
321 Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.31
322 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.345.
323 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.VI, s.364; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1974-1975; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3917; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.34.

konumundan kurtarmadan söz konusu boşluğu doldurmuş ve ilgili ithâmın reel zeminle bağlantısını kurmuşlardır.

Firavun'un ithâmını reel zeminde değerlendiren ilgili rivayete göre Hz. Mûsâ ile sihirbazların başı buluşmuş ve Hz. Mûsâ o kişiye: "Ne dersin? Ben seni yenersem bana inanır ve getirdiğimin hak olduğuna şahitlik eder misin?"diye sormuş, o da: "Yarın, hiçbir sihrin galip gelemeyeceği bir sihirle karşına çıkacağım. Allah'a yemin olsun ki eğer galip gelirsen sana inanırım ve hak olduğuna şahitlik ederim."demiştir. Bu esnada onlara bakmakta olan Firavun إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ (A'râf 7/123) sözünü aslında daha önce şahit olduğu bu olay üzerine söylemiştir.[324] Diğer bir rivayete göre sihirbazların söz konusu müsabaka öncesi gizlice iman ettikleri ama imanlarını müsabaka günü izhâr ettikleri aktarılmıştır. Yorumsuz olarak aktarılan söz konusu rivayet doğru kabul edildiğinde Firavun'un zikri geçen sözlerinin algı yönetimine değil gerçeklere dayandığını söylemek mümkündür.[325] Benzer şekilde Firavun'un إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ (Tâhâ 20/71) sözü bağlamında sihirbazların daha önceden Hz. Mûsâ'nın peygamber olduğunu bildikleri fakat bunun herkes tarafından görülmesini istedikleri için müsabakaya çıktıkları belirtilmiştir.[326] Ayrıca sihirbazların müsabaka için ilgili şehre geldiklerinde Hz. Mûsâ ile anlaşma yapmış olabileceği, daha öncesinde Hz. Mûsâ'yı görmedikleri için anlaşma yapmış olmalarının mümkün olmadığı da belirtilmiştir.[327]

İlgili ithâmı reel zeminde değerlendirme yoluna giden müfessirlerden olan Seyyid Kutub ise yukarıdaki rivayeti kullanmayarak Firavun'un söz konusu ithâm ile Hz. Mûsâ'nın, hocaları olan kâhin/sihirbazlarla çocukluk ve gençlik çağında gerçekleştirmiş olduğu bir ittifakı kastetmiş olabileceğini belirtmiştir. Ona göre Firavun, sarayda eğitimini üstlenen kâhinler ile zaman zaman tapınaklarda baş başa kalan Hz. Mûsâ'nın bu zamanlarda söz konusu tuzak ve ittifakı kurduğunu ima etmiştir. Yalnız bunu yaparken kâhinlerle Hz. Mûsâ arasındaki alt üst ilişkisini ters

324 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.362; Firavun'un iddiasını bâtılların en bâtılı olarak sunan İbn Kesîr'in yorumsuz olarak ilgili rivayeti aktardığı görülmektedir. Söz konusu görüş ve rivayet için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.VI, s.364; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.17; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.270; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.27; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.492.
325 Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.II, s.199.
326 Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.28.
327 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.VIII, s.217.

yüz edip Hz. Mûsâ'yı öğrenci olarak değil elebaşı olarak göstermeyi tercih ederek halkın gözünde işin vahametini artırmak istemiştir.[328] Muhammed Esed ise daha makul bir yaklaşımla ilgili ifadede ters yüz etmenin olmadığını ve Hz. Mûsâ'nın çok üstün olması hasebiyle sihirbazların hocası olarak düşünüldüğünü belirtmiştir.[329] Neticede Firavun'un düşündüğü algı operasyonu, sihirbazların imanlarında samimi olduklarının anlaşılması üzerine kendi aleyhine dönmüştür.[330]

## 3. Kaynak Değişimi Bağlamında Firavun'un Tanrısal Konumu

Asa mucizeleri kapsamında tefsîr kaynaklarımızı incelediğimizde özelde Firavun'un, genelde Mısır halkının dini bağlamında çeşitli yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında özellikle modern dönemde ayetlerin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi etkili olduğu gibi konuyla ilgili çağdaş araştırmaların kullanılması da etkili olmuştur.

Üç asa mucizesi kapsamında klasik yaklaşım ile modern yaklaşım arasındaki en derin kırılma noktalarından biri, Firavun'un tanrısal konumuna bakışta karşımıza çıkmaktadır. Klasik dönem tefsîrlerinde Firavun'un, tek ve somut tanrı olan, ilahlık iddiasında bulunan bir kimse olarak düşünüldüğü ve sunulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Hz. Mûsâ, Firavun ve sihirbazlar arasında geçen diyalogdaki söylemlerin altında da sözü edilen dini yaklaşımın izleri aranmış, diğer bir deyişle ilgili söylemler, merkezi konuma sahip söz konusu yaklaşıma göre değerlendirilmiştir.

Modern dönemde ise Firavun ve onunla aynı tavırları sergileyen kişiler hakkında psikolojik tahlillerin eşlik ettiği daha bilimsel yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Bu farklılığın oluşmasında kendilerini tanrı olarak sunan krallara ait olarak ayetlerde aktarılan ifadelerin daha ince bir nazarla tahlil edilmesinin etkisi olduğu kadar, dini kaynaklar kadar çağdaş araştırmalara başvurulmasının da etkili olduğu söylenebilir. Nitekim çağdaş araştırmalarda firavunun tanrısal kökenine değinilmiş fakat bu durumun firavunun somut olarak tek tanrı olduğu anlamına gelmediği belirtilmiştir. Nitekim firavunlar Mısır halkı tarafından da tanrı olarak

[328] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2596-2597.
[329] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.746.
[330] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.75.

görülmemişlerdir. Onlar, tanrının dünyadaki temsilcisidirler ve asâleten Horos'u temsil ederler.[331]

Firavunu tek ve somut tanrı olarak ortaya koyan rivayetlere göre üçüncü asa-yılan olayının sonunda sihirbazların: "Âlemlerin rabbine iman ettik." demesi üzerine Firavun: "Siz ancak ve ancak beni kastediyorsunuz."cevabını vermiştir. Bunun üzerine sihirbazlar: "Mûsâ'nın rabbine!" ifadesini eklemişler, Firavun bu ifadeye de: "Mûsâ'yı terbiye eden benim." sözüyle karşılık vermiştir. Bu defa sihirbazlar: "Harun'un rabbine!" ifadesini ilave etmişler ve böylece şüphe namına ne varsa ortadan kalkmış ve herkes, sihirbazların Firavun'a değil de âlemlerin rabbine iman ettiklerini anlamıştır.[332]

İkinci asa-yılan olayı öncesinde Firavun'un "Âlemlerin rabbi nedir?" (Şu'arâ 26/23) sorusu da sözü edilen yaklaşıma bağlı müfessirler tarafından Firavun'un kendisinden başka rab tanımamasına bağlanmıştır. İlgili görüşe göre Firavun'un kendisini rab ve ilah olarak ifade ettiği ayetler de[333] bu durumu teyit etmektedir.[334] Hz. Mûsâ'nın Firavun'un sorusuna cevap olarak kullandığı "Sizin ve sizden öncekilerin rabbi." (Şu'arâ 26/26) ifadesi de bazı müfessirler tarafından aynı anlayış doğrultusunda yorumlanmıştır. Buna göre Hz. Mûsâ, Firavun'un kendi dönemindeki insanlara rablik iddiasında bulunmasına binaen ilgili ifadeyi kullanmıştır. Böylece o, gerçek rabbin bütün zamanları kuşatacağını vurgulamıştır.[335] Diğer bir ifadeyle Hz. Mûsâ ortamda bulunanlara: "Sizin gibi yaratılmış birine nasıl tapıyorsunuz? Onun da sizin atalarınız gibi ataları yok olup gitti."demek istemiştir.[336]

---

[331] Konuyla ilgili bilgi için bkz. Sophie Desplancques, *Antik Mısır*, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s.26; Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011, s.17.

[332] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.215; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.397; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.II, s.226; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.35; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr,* s.491; Benzer bir açıklama için bkz. Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.294; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.17; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI, s.230; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.III, s.213; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.405; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.162; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.289; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr,* C.XVI, s.129; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.III, s.381.

[333] (Firavun) "Ben, sizin en yüce Rabbinizim!" dedi.( Naziat 79/24 ); Firavun, "Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilâhınız olduğunu bilmiyorum. ( Kasas 28/38 ).

[334] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.37; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.157.

[335] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.269; Aynı görüş için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.294; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.158.

[336] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1055.

Modern döneme geldiğimizde ise yukarıda sözü edilen yaklaşım farklılığının bir neticesi olarak Firavun'un tanrısal konumu hakkında farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Söz konusu konusu yaklaşımların homojen bir yapı arz etmemekle birlikte "tanrısal özelliklere sahip beşer firavun" ekseninde şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda Muhammed Abduh, Mevdûdî ve Tantâvî'nin tanrı-firavun anlayışının dışında "şirk" anlayışı temelinde de açıklamalar yaptıkları görülmektedir.[337]

Yukarıda sözü edilen anlayış doğrultusunda klasik yaklaşımdan farklı açıklamalar yapan Mevdûdî, Firavun'u somut ve tek tanrı olarak değil de deyim yerindeyse siyasi menfaatini düşünen laik bir kişi olarak sunmuştur. Ona göre sözü edilen dönemde Firavun, güneş tanrısının insan şeklindeki sureti olarak görülmektedir. Söz konusu dönemde birçok tanrı ve tanrıçaya tapıldığını belirten Mevdûdî, Firavun'un Allah'ı inkâr edip kendisini onun yerine koyduğunu iddia eden klasik yaklaşımı da yanlış bulmaktadır. Çağdaş araştırmalar yanında ayetleri de ilgili kaynakları destekleyici tarzda yorumlayan Mevdûdî Firavun'un, Allah'ı göklerin hâkimi olarak kabul ettiğini (Mü'min 40/28-34), melekleri de inkâr etmediğini (Zuhruf 43/53) belirtmiştir. Ona göre Firavun, aslında elçiler gönderilmesi suretiyle yeryüzündeki siyasi hükümranlığına müdahale edilmesine karşı çıkmaktadır.[338] Zira Firavun dünya işlerinde mutlak otorite olmayı istemektedir. Mevdûdî'ye göre peygamberler ile dünyevi hükümdarlar arasındaki çatışmanın gerçek nedeni de budur. Firavun ile Hz. Mûsâ arasındaki çatışma basit bir tapınma meselesi olsaydı, bütün ilahları bir kenara bırakıp Allah'ı tek rab olarak gören Hz. Mûsâ'nın tavrı Firavun'u fazla rahatsız etmeyebilirdi. Ya da Hz. Mûsâ, Allah'a tapınmaya davet etseydi Firavun bu kadar tahrik olmayacak, belki atalarının inancını terk etmeyi reddedip kendi din bilginleri ile Hz. Mûsâ arasında bir münazara düzenleyecekti.[339] Firavun, Hz. Mûsâ'nın peygamberlik iddiası ile politik yapı da dâhil olmak üzere hayat sistemini bütünüyle değiştirecek bir ihtilal ve inkılabın izlerini gördüğü için söz konusu davete bu denli sert bir karşılık veriyordu. Kâinâtın rabbinin temsilcisi

---

337 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, 12 c., İkinci bs., Kahire, Dârül-Menâr, 1947, C.IX, s.43; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.20-21; Tantâvî, *el-Cevâhir*, C.IV, s.202-203.

338 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.227.

339 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.19.

olduğunu iddia edenin, Allah'a mutlak teslimiyeti isteyecek olması, Firavun ve çevresine politik, toplumsal ve kültürel bir ihtilal tehdidini haber veriyordu.[340]

Elmalılı'nın da Mevdûdî'ye benzer bir anlayışı benimsediği ve Firavun'u laik bir kişi gibi takdim ettiği görülmektedir. Ona göre ikinci asa-yılan olayındaki diyalogda Firavun, قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى sözüyle (Tâhâ 20/51) gerçekten rabb varsa ve her şeye şeklini verip gitmesi gereken doğru yolu göstermişse eski nesillerin neden doğru yolu takip etmeyip cehalet içinde kalıp putlara taptığını sormuş, bu yolla da aslında ilâhî irşâdı ve dolayısıyla nübüvvet müessesesini kabul etmediğini belirtmek istemiştir.[341]

Netice olarak tefsîr kaynaklarımızda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında farklı kaynakların kullanılmaya başlanması, zihin yapılarının özellikle peygamber algısı bağlamında farklı renk ve tonlarda olması ve İslami ilimlerin gelişmesi neticesinde zihinlerin çeşitli ilimler ile yapılanmış olması etkili olmuştur. Özellikle modern dönemdeki kaynak çeşitliliğinin ilgili ayetlere bütüncül yaklaşılmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'ın gerek klasik gerekse modern dönemde hüküm ve görüşlerin meşruiyeti bağlamında yetkin konumunu arttırarak devam ettirmesi de ayetlerdeki lafızların kendi bağlamı dışında yorumlanmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum, konumuzla ilgili ayetlerden tasavvufî ve eğitsel bağlamlarda çok farklı mesajlar çıkarılmasını beraberinde getirmiştir.

## II. ASA İLE DENİZİN YARILMASI MUCİZESİ

Denizin asa ile yarılması mucizesi Kur'ân-ı Kerim'de üç farklı surede farklı uzunluk ve üsluplarla aktarılmıştır. Bunlar Bakara, Tâhâ ve Şu'arâ sureleridir. Bakara suresindeki ilgili ayette asaya yer verilmeksizin "sadece denizin yarıldığı"ndan bahsedilmiştir. Ayetteki بِكُمُ lafzı ise "bâ" harf-i cerrinin farklı işlevlerine bağlı olarak müfessirler tarafından farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Tâhâ suresinde, asadan bahsedilmemiş ancak birçok müfessire göre "vurmak" anlamında olmamakla birlikte فَاضْرِبْ lafzına yer verilmiştir. Ayrıca ilgili ayette açılan yolun kuru olduğu da aktarılmıştır. İlgili olayın en uzun anlatımı Şu'arâ suresinde yer almaktadır. Söz konusu ayetlerde olay, öncesi ve sonrasıyla aktarılmış,

---

340 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.72-73.
341 Elmalılı, *Hak Dini*, C.IV, s.3323.

“asayla denize vurulduğu”ndan ve “denizin yarılıp her bir parçasının büyük bir dağ gibi olduğu”ndan bahsedilmiştir. İlgili ayetler şunlardır:

| | | |
|---|---|---|
| Bakara 2/50 | وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ | Hani, sizin için/sizin yakınınızda/sizinle denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk. |
| Tâhâ 20/78 | فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُم | Bunun üzerine Firavun askerleriyle birlikte onların peşine düştü de deniz onları görülmedik bir şekilde kuşatıp yuttu. |
| Tâhâ 20/79 | وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى | Firavun, halkını saptırdı, onlara doğru yolu göstermedi. |
| Tâhâ 20/77 | وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى | Mûsâ’ya “Kullarımı geceleyin (Mısır’dan) yürütüp çıkar. Onlara denizde kuru bir yol aç. Yakalanmaktan ve boğulmaktan da korkma” diye vahyettik. |
| Şu‘arâ 26/52 | وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ | Biz Mûsâ’ya, “Kullarımı geceleyin yola çıkar, muhakkak ki takip edileceksiniz” diye vahyettik. |
| Şu‘arâ 26/53 | فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ | Firavun da şehirlere (asker) toplayıcılar gönderdi. |
| Şu‘arâ 26/54 | إِنَّ هَؤُلَاء لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ | Dedi ki, “Bunlar pek az ve önemsiz bir topluluktur.” |
| Şu‘arâ 26/55 | وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ | Şüphesiz onlar bize öfke duyuyorlar. |
| Şu‘arâ 26/56 | وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ | Ama biz uyanık ve tedbirli bir topluluğuz. |

| | | |
|---|---|---|
| Şu‘arâ 26/57 | فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ | Derken onları bahçelerden, kaynaklardan sürüp çıkardık. |
| Şu‘arâ 26/58 | وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ | servetlerden ve iyi bir konumdan |
| Şu‘arâ 26/59 | كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ | İşte böyle yaptık ve onlara, İsrâiloğullarını mirasçı kıldık. |
| | | |
| Şu‘arâ 26/60 | فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ | Firavun ve adamları gün doğarken onları takibe koyuldular. |
| Şu‘arâ 26/61 | فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ | İki topluluk birbirini görünce Mûsâ’nın arkadaşları, “Eyvah yakalandık” dediler. |
| Şu‘arâ 26/62 | قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ | Mûsâ, “Hayır! Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir” dedi. |
| Şu‘arâ 26/63 | فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ | Bunun üzerine Mûsâ’ya, “Asan ile denize vur” diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı. Her parçası koca bir dağ gibiydi. |
| Şu‘arâ 26/64 | وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ | Ötekileri de oraya yaklaştırdık. |
| Şu‘arâ 26/65 | وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ | Mûsâ’yı ve beraberindekilerin hepsini kurtardık. |
| Şu‘arâ 26/66 | ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ | Sonra ötekileri suda boğduk. |

## A. Lafız ve İfade Eksenli Yaklaşım

Önlerinde deniz engeli varken ansızın Firavun'un baskınıyla telaşa düşen İsrâiloğulları'nın "yakalandık" feryatlarına Hz. Mûsâ'nın: "Hayır, rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir." قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (Şu'arâ 26/62) sözüyle verdiği cevabın, tasavvufun bazı terimleri ve kevnî yasalar bağlamında özellikle sûfî meşrep müfessirler tarafından ele alındığı ve çeşitli tip çalışmalarının yapıldığı görülmektedir.

### 1. "Hayır, rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir." Sözü Bağlamında Maiyyet Sırrı ve Vahdet-i Vücûd

Tasavvufî tefsîrlerde denizin yarılması olayı bağlamında Şu'arâ suresinin 62. ayeti üzerinde özellikle durulduğu görülmektedir. İlgili ayette önlerinde deniz engeli varken ansızın Firavun'un baskınıyla telaşa düşen İsrâiloğulları'nın "yakalandık" feryatlarına Hz. Mûsâ'nın: "Hayır, rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir." قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (Şu'arâ 26/62) sözüyle verdiği cevap, özellikle mevzu bahis edilmiştir. Ayrıca tasavvufî yaklaşımda büyük çarklardan olan tefvîz, vahdet-i vücûd, müşâhede ve huzûr hali gibi kavramlar söz konusu ayetlerin tefsîrinde devreye girmiştir. Böylece ilgili ayetler, bu kavramlar çerçevesinde tasavvufî temsillerle açıklanmıştır.

Önünde deniz, arkasında Firavun ve ordusu varken, diğer bir ifadeyle sebepler bütünüyle aleyhine dönmüşken Hz. Mûsâ'nın ilgili sözü sarf etmesi, sûfî yaklaşımdaki "sebepler dairesinin ötesine dayanma" kodunu harekete geçirmiştir. Ayrıca ilgili yaklaşımda sûfî anlayışın temel kodlarından biri olan vahdet-i vücûd anlayışının da kendisini hissettirdiği görülmektedir. Bu çerçevede Allah'ın korumasında olan bir kişiye "sebepler"in tesir etmeyeceği ve korku veren hiçbir vâridâtın korkutmayacağı ifade edilmiştir. Zira o kişi Hakk'ın koruması ve

kabzasındadır. Nitekim “müşâhede” ve “huzûr” halindeki birine kendisinden sudur edip yine kendisine dönen bir şeyin tesir etmesi de düşünülemez.[342]

Sûfî yaklaşım tarafından ilgili ayetteki مَعِيَ ifadesinden yola çıkılarak “maiyyet sırrı” anlayışına da değinilmiştir. Bu çerçevede İbn Atâ’nın söz konusu ayetle ilgili olarak: “Allah, ilmi ve kudretiyle benimle beraberdir ve beni kendisine yakın olmaya sevk eder. Ta ki muvâfakat, muhafaza, müşahede ve riayeti ile onunla beraber olurum.” dediği nakledilmiştir.[343] Benzer görüşleri nakleden Baklî de ilgili ayet üzerinden “maiyyet sırrı” hakkında açıklamalar yapmıştır. Ona göre Beni İsrâil, sınavdan dolayı sınava tabi tutanı görememiştir. Kelîm(Hz. Mûsâ) ise imtihan anında Hakk’ı “müşahede” etmiş ve diğerlerinden ان معی ربی سیهدین sözüyle ayrılmıştır. Baklî’ye göre bu söz “Rabbim beni riayeti, hıfzı, inayeti ve müşahedesiyle ebedi visâline, ezeli ilim hazinesine sevk edecek.” demektir.[344] Ona göre maiyyet sırrı hakikatte ilahi zatın, sıfatlarının, ilim ve kudretinin görülmesinden geçmez. Çünkü maiyyet, sevenin sevdiğine bir işaretidir. O yalnız başına olsa da hal olarak maiyyet makamından ittihat makamına yükselebilir. Ancak maiyyette tecellilere direkt olarak nail olma özelliği mevcuttur. Tabir yerindeyse artık yakınlık uzaklık formalitesi ortadan kalkmıştır.[345]

## 2. “Hayır, rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir.” Sözü Üzerinden Kevnî Yasalar ve Tevekkül Çerçevesinde Tipolojiler (Hz. Mûsâ-Beni İsrâil-Hz. Peygamber)

Klasik tefsîrlerin genel kanaatine göre Allah, kanun ve sünnetlerin o kanunları koyan ve düzenleyene hükmedemeyeceğini göstermek üzere mucizeleri

---

[342] Ebu Abdurrahman Muhammed b.el-Hüseyin b. Musa el-Ezdî es-Sülemî, *Tefsîru’s-Sülemî: Hakâiku’t-Tefsîr*, 2 c., thk.Seyyid İmran, Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, C.II, s.74-75.
[343] Sülemî, *Tefsîr,* C.II, s.75; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, ‘*Arâisü’l -Beyân fî Hakâiki’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, 3 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008, C.III, s.48.
[344] Baklî, ‘*Arâis*, C.III, s.47-48.
[345] Baklî, ‘*Arâis,* C.III, s.47-48.

sebepsiz yaratmıştır. Zira o, hüküm ve tasarruf sahibidir.[346] Bu kapsamda Şa‘râvî, mucizelerin kevnî yasalara uygunluğu konusuna değinmiş ve hadiselerin sebepler dairesinden müsebbip kudretine geçtiğinde kevnî yasalara boyun eğmenin söz konusu olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca Şa‘râvî, kevnî yasalara bakış bağlamında tipolojik değerlendirmelerde de bulunmuştur. Ona göre önlerinde deniz varken arkalarından Firavun’un geldiğini gören İsrâiloğullarının yakalandıklarını düşünmeleri onların “kevnî yasalara bağlı bir zihin yapısına sahip olmaları” ile ilgilidir. Kendisi tarafından hoş ve doğru karşılanmadığı anlaşılan bu zihin yapısına karşı Hz. Mûsâ tam tersi bir yaklaşıma sahiptir. Kavmiyle aynı durumdayken Hz. Mûsâ’nın: “ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ” (Şu‘arâ 26/62) demesi kevnî yasalar ötesine yapılan bir atıf olarak görülmelidir. Ona göre ilgili sözün cevabı olarak kudret-i ilahi olaya müdâhil olmuş, suyun yol bulma ve akma kanunu durmuş, deniz yarılmış ve her bir parçası su zerrelerinin birbiriyle kenetlenmesi sonucu dağ gibi olmuştur.[347]

Şa‘râvî Hz. Mûsâ’yı, kevnî yasalara bağlı bir zihin yapısına sahip olan kavmine nispetle sebepler dairesinin ötesine dayanan ve işlerini Allah’a havale eden bir kimse olarak tahlil etmiştir. İbn Acîbe ise Hz. Peygamber ile mukayese edildiğinde Hz. Mûsâ’nın teslimiyet hususunda ileride olmadığını düşünmektedir. Zikri geçen ayetteki مَعِيَ ifadesi üzerinden görüşünü açıklayan İbn Acîbe’ye göre maiyyet, kişinin bulunduğu makama göre farklılık arz etmektedir. Allah’ın halk ile maiyyeti; onları kuşatması, hükmü altında tutması, gücü ve ilmiyle onlarla birlikte olması biçiminde kendisini gösterir. Onun havâss ile maiyyeti ise koruması, yardımı ve özel desteği biçiminde ortaya çıkar. Allah’ın ilmi, koruması ve gözetmesi ile yanında olduğunu yakînen bilen kişi sadece bunu bilmekle yetinir ve işlerini Allah’a havale eder. Tefvîz ve teslimin güçlenmesi ise makamın yükseldiğine işarettir. Bütün bu bilgiler dikkate alındığında İbn Acîbe’ye göre لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا (Tevbe 9/40) diyen Hz. Peygamber, إِنَّ مَعِيَ رَبِّي sözüne سَيَهْدِينِ ifadesini ekleyen Hz. Mûsâ’dan daha üstündür. Zira Hz. Peygamber Allah’ın kendisiyle beraber olduğunu belirtmekle

[346] Muhammed Mütevelli eş-Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, 20 c., y.y., Dâru Ahbâri’l-Yevm, y.y., C.I, s.323-324; Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, C.XVII, s.307; Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, C.XV, s.346-347; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111.

[347] Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, C.I, s.323-324; Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, C.XVII, s.307; Şa‘râvî, *Tefsîru’ş-Şa‘râvî*, C.XV, s.346-347.

yetinerek ve Allah'ı kendi isteği doğrultusunda yönlendirmeyerek işini Allah'a havale etme hususunda Hz. Mûsâ'nın önüne geçmiştir. [348]

## B. Kaynak ve Veriler Bağlamında Beni İsrâil'in Denizi Geçtikten Sonra Mısır'a Dönmesi Meselesi

İsrâiloğulları'nın denizi geçtikten sonra Mısır'a dönüp dönmediği hususunda tefsîr kaynaklarımızda farklı kaynakların kullanılmasına bağlı olarak farklı görüşler serdedilmiştir. Konuyla ilgili rivayetler, Tevrat verileri ve yaygın tarih verilerinin farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Tefsîr kaynaklarımızda, denizi geçen İsrâiloğulları'nın Mısır'a dönüp dönmediği hususunda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. İlgili konuda iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Klasik dönem müfessirlerimiz Beni İsrâil'in denizi geçtikten sonra Mısır'a döndüğünü düşünmektedirler. Zira Şu'arâ suresinde denizin yarılması olayı kapsamında Firavun ve kavminin elinden alınan nimetlere Beni İsrâil'in varis olduğunun açıkça ifade edilmiştir. Duhân suresinde ise benzer nimetlerin sayılmasından sonra söz konusu nimetlere "başka topluluğun" varis olduğu belirtilmiştir.

İlgili konuda klasik yaklaşımın da kendi içinde iki kola ayrıldığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede bazı müfessirler tarafından yukarıdaki anlayış hiçbir farklı görüşe yer verilmeden aktarılmıştır. Bazı müfessirler ise aynı görüşü savunmakla birlikte diğer görüşlere de yer vermişler fakat klasik anlayışı savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle klasik yaklaşımın birinci kolunda tek bir çarkın tek bir yönde döndüğü ve ters yönde dönen çarkların çekinik (recessive) kabul edilip dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu çerçevede ilgili yaklaşımda Tevrat ve yaygın kabul gören tarih verilerinin ortaya koyduğu gerçeklik dillendirilmemiştir. Ayrıca söz konusu yaklaşımın, ilgili ayetlerin zâhirî anlamıyla hiç boş yer kalmayacak biçimde dolu olduğunu söylemek mümkündür. İkinci kola gelindiğinde ise Beni İsrâil'in Mısır'a döndüğünü savunan klasik çarkın, ters yöndeki çarkı da kendi yönünde dönmeye zorladığı görülmektedir. Söz konusu yaklaşımla karşıt görüşler de dikkate alınmış fakat klasik anlayışın tasdik edilmesi amaçlanmıştır Netice olarak

[348] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.166.

ilgili yaklaşımla hem klasik anlayış tatmin edilmiş hem de verilerin sunduğu gerçekliğe uygun davranılmıştır.

Modern yaklaşımda ise müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından, Tevrat ve yaygın tarih verileri doğrultusunda, Beni İsrâil'in denizi geçtikten sonra Mısır'a dönmediği fikri gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Ne var ki ilgili yaklaşımda da homojen bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Reşid Rıza'nın, yaygın tarih verilerini nakzeden ve ayetlerin zahiriyle uyumlu tarihi verileri kullanarak Beni İsrail'in Mısır'a döndüğünü savunması bu kapsamda değerlendirilebilir. Bununla birlikte Reşid Rıza'nın ilgili görüşünden sarf-ı nazar edildiğinde söz konusu zihniyetteki hâkim çarkın, dönüş yönünü şüpheli duruma düşüren ayetleri zâhirî anlamından uzaklaştırarak kendi düşüncesine meşruiyet kazandırdığını söylemek mümkündür. Ayrıca bu yaklaşımda zikri geçen verilerin sunduğu gerçekliğin temel mesabesinde olduğu görülmektedir. Bu durumda ayetler de dâhil olmak üzere her türlü verinin söz konusu temele uygun hale getirilmesinin gerekli olduğuna dair bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Netice olarak modern yaklaşım, klasik yaklaşımı destekleyen veri çarklarını kendi yönünde dönmeye zorlamış ve bu şekilde kendisine meşruiyet zemini oluşturmuştur. Konuyla ilgili olan temel ayetleri tabloda şu şekilde gösterebiliriz:

| | | |
|---|---|---|
| Şu'arâ 26/57 | فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ | Derken onları bahçelerden, su kaynaklarından çıkardık. |
| Şu'arâ 26/58 | وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ | servetlerden ve iyi bir konumdan (çıkardık.) |
| Şu'arâ 26/59 | كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ | İşte böyle yaptık ve onlara, İsrâiloğullarını mirasçı kıldık. |
| Duhân 44/25 | كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ | Onlar geride nice bahçeler, nice pınarlar bıraktılar. |
| Duhân 44/26 | وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ | Nice ekinler, nice güzel konaklar! |

| | | |
|---|---|---|
| Duhân 44/27 | وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ | Zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler! |
| Duhân 44/28 | كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ | İşte böyle! Onları başka bir topluma miras bıraktık. |

## 1. Mısır'a Dönüldüğünü İddia Edenler

Klasik dönem tefsîrlerimizin birçoğunda, İsrâiloğulları'nın denizi geçtikten sonra Mısır'a döndüğü fikri savunulmuştur. Şu'arâ suresinde zikredilen nimetlere Beni İsrâil'in varis olduğunun açıkça ifade edilmesi, müfessirlerimizin söz konusu görüşe meyletmesinde etkili olmuştur. Duhân suresinde benzer nimetlerin sayılmasını müteakip söz konusu nimetlere "başka bir topluluğun" varis olduğundan bahsedilmesi ise müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında söz konusu ayette kapalı bir anlatımın tercih edilmesi etkili olmuştur. Beni İsrâil'in denizi geçtikten sonra Kıptilerin Mısır'da bıraktıklarına varis olduğunu düşünenler, başka topluluktan kastın Beni İsrâil olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre ayetteki "başkalık" da din ve ırk farklılığını ifade etmektedir. Aksini düşünenler ise başka toplulukt ile Beni İsrâil'in kastedilmediğini belirtmişlerdir. Söz konusu yaklaşım farklılığı dikkate alındığında bir üslup özelliği olarak Kur'ân'da aynı olayın farklı ifadelerle dile getirilmesinin müfessirleri farklı sonuçlara sevk ettiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle farklı yaklaşımlar, kendi görüşlerini destekleme adına ilgili üslup özelliği üzerinden hareket etmişlerdir.

Tefsîr kaynaklarımızda klasik yaklaşımı temsilen Taberî, İbn Kesîr, Zemahşerî ve Râzî, ayetlerde sayılan nimetlere Beni İsrâil'in varis olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu müfessirlerin zihin yapılarında bütün çarkların söz konusu görüş yönünde döndüğü ve bu dönüşü yavaşlatacak büyük bir unsurla karşılaşmadığı görülmektedir. Bu doğrultuda Taberî, başka görüşleri aktarmaksızın söz konusu nimetlere varis olanların İsrâiloğulları olduğunu ifade etmiştir.[349] Ona göre Duhân suresindeki "başka topluluk"tan kasıt da Beni İsrâil'dir.[350] İbn Kesîr de

[349] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVII, s.579.
[350] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XXI, s.40.

Taberî ile aynı görüşü paylaşmış fakat görüşünü desteklemek üzere başka ayetleri referans olarak kullanmış, diğer bir ifadeyle tezini destekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bu kapsamda o, وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ بِمَا صَبَرُواْ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ (A‘râf 7/137) ile وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ ayetlerini (Kasas 28/5-6) delil olarak sunmuştur.[351] Ona göre de Duhân suresindeki “başka topluluk”tan kasıt Beni İsrâil’dir.[352] İbn Kesîr’in, görüşünü temellendirme adına konuyla ilgili başka ayetleri referans olarak kullanması kendi döneminde söz konusu görüşe aykırı görüşlerin tedavülde olduğunu ve buna karşı bir savunma mekânizmasının geliştirildiğini göstermektedir. Taberî’nin anlayışını devam ettirmekle birlikte İbn Kesîr’in farklı bir zihniyet dünyasına doğmuş olması muhtemelen konuya dair başka ayetleri referans göstermesini beraberinde getirmiştir.

Taberî ve İbn Kesîr dışında birçok müfessir de Beni İsrâil’in denizi geçtikten sonra Mısır’a döndüğünü ifade etmiş, “başka topluluk”u Beni İsrâil olarak yorumlamış[353] ve A‘râf suresindeki ilgili ayeti bu görüşü teyit etme amacıyla sunmuştur.[354] Ayrıca kapalı bir ifade olan “başka topluluk” terkibi, klasik algı doğrultusunda yorumlanmış, İsrâiloğullarının; her bakımdan[355] ya da din, akrabalık ve dostluk bakımından Kıptilerden başka oldukları için ayette bu şekilde isimlendirildikleri ifade edilmiştir.[356] Bununla birlikte Tevrat’ta denizi geçtikten sonra Beni İsrâil’in Mısır’a dönmediğinin aktarılması ve yaygın kabul gören tarihi verilerin aynı yönde olması, müfessirlerimizin bir kısmını etkilemiştir. Bunun

---

351 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.X, s.347.
352 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.XII, s.343.
353 Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît,* 25 c., Riyad, Câmi‘atü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü’l- Bahsi’l-İlmî Silsiletü’r-Resâili’l-Câmi‘iyye 101, H 1430.
C.XVII, s.57; Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.VIII, s.353; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s.470; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.138; *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXVII, s.247; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.565; Nesefî, *Tefsîr*, C.III, s.291; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, C.VII, s.18; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIX. s.118; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XVI. s.30; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* C.XXV, s.123-124; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.VII, s.49.
354 Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.VIII, s.353; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIX. s.119; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.VII, s.49.
355 Nesefî, *Tefsîr*, C.III, s.291; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* C.III, s.262; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.VII, s.49.
356 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s.470; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXVII, s.247; Nesefî, *Tefsîr*, C.III, s.291; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, C.XXV, s.123-124; İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd,* C.VII, s.49.

sonucunda da iki görüşü te'lif eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda denizi geçtikten sonra İsrâiloğulları'nın Şam'a gidip Hz. Süleyman zamanında Mısır'a malik olduklarına dair bir rivayet aktarılmıştır.[357] Benzer bir görüşe göre Beni İsrâil, söz konusu nimetlere varis olmuş fakat bu, aradan belli bir süre geçtikten sonra gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle Beni İsrâil, denizi geçtikten sonra Mısır'a dönmemiş, ayette sayılanlara veraset yoluyla aradan belli bir süre geçtikten sonra malik olmuştur. Ancak ayette sanki o mallara maliklerinin elinden çıkar çıkmaz varis oldukları ifade edilmiştir.[358]

Yukarıda sözü edilen açıklamalar, ilgili verilerle ayetlerin zâhirinin, ayet lehine te'lif edilmesinin bir ürünü olarak düşünülebilir. Aynı anlayış doğrultusundaki diğer yorumlara göre ise Beni İsrâil, Hz. Mûsâ ile dönüp Mısır'da on sene kalmış yahut denizin geçilmesini müteakip Beni İsrâil'in bir kısmı Mısır'a dönüp Kıptilerin mallarına varis olmuş, diğer kısmı ise Hz. Mûsâ ile Şam'a gitmiştir. [359] Söz konusu yaklaşıma sahip olan müfessirler, tarih kitaplarına ve Yahudilerin ellerindeki kitaba itibar edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira onlara göre söz konusu kitapta birçok yanlış bilgi bulunmaktadır. Kur'ân ise ilgili konuda yeterlidir ve her türlü tahriften uzaktır.[360]

İlgili konu kapsamında ve modern dönemde genel itibariyle Kitab-ı Mukaddes ve yaygın tarih verileri doğrultusunda ayetlerin zâhirî anlamı te'vîl edilmiş ve Beni İsrail'in Mısır'a dönmediği fikri savunulmuştur. Bununla birlikte anlayış bakımından söz konusu dönemde bir bütünlükten söz etmek mümkün değildir. Modern dönem İbâziyye müfessirlerinden olan Halîlî'nin görüşleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Beni İsrâil'in Mısır'a dönmesi hususunda İbn Âşûr'a çattığı görülen Halîlî, diğer müfessirler gibi kendi görüşünü desteklemek üzere ayetleri referans olarak kullanmıştır. İbn Âşûr'un tarih ve Kitab-ı Mukaddes verileri doğrultusundaki görüşlerini aktaran Halîlî, bu görüşleriyle İbn Âşûr'un kendi vehmini ortaya koyduğunu belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'da Allah'ın Firavun'a

[357] Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.18; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.84; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3918.
[358] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.XIII, s.4619.
[359] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.84.
[360] Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VIII, s.36; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.123-124.

bahşettiği nimetlere Beni İsrâil'i varis kıldığı açıkça ortaya konulmuştur: cennetler, pınarlar, mallar, mülkler, ekinler, makamlar. (Şu'arâ 26/57-58) Duhân suresinde de aynı durum dile getirilmiştir. Burada ifade edilen başka kavimden kasıt kesinlikle Beni İsrâil'dir. Çünkü Şu'arâ suresinde bu açıklanmıştır. Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân ile tefsîr edilmesi gerekir. Tur-i Sina'ya Tevrat'ı almak için gidilmesi ve sonrasında kutsal topraklara devam edilmesi, Firavun ve kavminin geride bıraktıklarının kendilerine verilmesi için Mısır'a dönüşten sonra vuku bulmuştur. Zaten, Mısır'a dönmeden ayette sözü edilen nimetlere varis olunması imkânsızdır.[361]

Menâr tefsîrinde ise yaygın tarihî verilerin aksi yönünde bilgi veren ve ilgili ayetlerin zâhiriyle uyuşan tarihî verilerin zikredildiği görülmektedir. Bu çerçevede Reşid Rıza, konuyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra bazı tarihî eserlerde, denizi geçtikten sonra Beni İsrâil'in Mısır'a hâkim olduğunu teyit eden bilgilere rastlandığını ifade etmiştir. Reşid Rıza'nın Bâtılı kaynaklardan aktardığına göre Mûsâ Firavun'u yenmiş ve onun Habeşistan'a kaçmasından sonra Mısır'da on üç sene hüküm sürmüştür. On üç sene sonrasında ise Firavun ve oğlu beraberlerinde büyük bir ordu ile gelip Mûsâ'yı yenmişler ve Mısır'dan çıkarıp Şam beldelerine göndermişlerdir. Reşid Rıza, Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes adlı eserde de tarihçi Herodot'tan naklen, Senousret'in oğlunun şiddetli fırtınada ve nehrin kabarıp dalgaların anormal derecede yükseldiği bir esnada mızrağını nehre attığı için on sene kör olduğunun aktarıldığını belirtmiştir. Ona göre tarihçiler Senousret'in oğlunun II.Minfetah olduğunu ve bu kişinin de "Çıkış Firavun"u olduğunu belirtmişlerdir. Bu kimselere göre ilgili ifade Firavun'un Hz. Mûsâ zamanında boğulduğuna işarettir. Fakat ifadeye bakıldığında bu sözün boğulmaya işaret sayılması durumunda boğulmanın Nil'de gerçekleşmiş olması gerekmektedir.[362]

Reşid Rıza'ya göre birinci rivayetten Hz. Mûsâ'nın Firavun'dan sonra Mısır'da on üç yıl hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu iki rivayeti Mısır'la ilgili en eski ve en sağlam iki rivayet olarak sunan Reşid Rıza, ilgili rivayetlere göre Mısırlıların Habeşistan krallığından yardım istemiş olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda yardım için ordunun gelmesi üzerine Hz. Mûsâ'ya Mısır'dan çıkması ve

---

[361] Halîlî, *Cevâhiru't-Tefsîr Envârun min Beyâni't-Tenzîl,* 3 c., İkinci bs., Umman, Vizâratü'l- Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 2012, C.III, s.287-288.
[362] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.97-99.

orayı Mısır halkına bırakması vahyedilmiş olabilir.[363] Ayrıca ona göre Mısırlıların, başkalarına rezil olmamak, kral ve ailesini memnun etmek için krallarının öldüğü haberini gizlemiş olmaları muhtemeldir. Neticede onlar Firavun'un Habeşistan'a çekildiği iddiasını ortaya atmışlar ve sonrasında dönüp güç kullanarak Hz. Mûsâ ve kavmini oradan çıkardığını iddia etmişlerdir. Söz konusu rivayetlere bakıldığında çıkışın, Tevrat'ta anlatıldığı gibi Mısırlıların boğulmalarının hemen ardından olmayıp sebebinin de Firavun ve ordusunun boğulması olmadığı anlaşılmaktadır.[364]

Reşid Rıza'ya göre Kur'ân'ı inceleyen bir kimse, Firavun'un Nil'de boğulduğunu ve Hz. Mûsâ'nın Mısır'da on üç sene hüküm sürdüğünü anlatan söz konusu rivayetlerin doğru olduğunu görebilir. Nitekim Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın annesine, oğlunu sandığa koyup "yemm"e bırakması emredilmiş[365], kıssanın sonunda da "yemm"in Firavun ordusunu kuşatıp yuttuğu[366] aktarılmıştır.[367] Kasas suresinde de benzer bir durum görülmektedir.[368] Reşid Rıza'ya göre Beni İsrâil'in, kendilerini sürmek isteyen Firavun'un yurduna yerleştirildiğini ifade eden ayetler[369] ile Firavun ve kavminin elinden alınan nimetlere Beni İsrâil'in mirasçı kılındığını anlatan ayetler Hz. Mûsâ ve kavminin boğulma olayından sonra Mısır'da bir müddet hükmettiğini akla getirmektedir. Bu durumda Hz. Mûsâ'ya şeriatın, Mısır'daki hâkimiyeti sona ermeden verildiği söylenebilir.[370] Allah Hz. Mûsâ zamanında Beni İsrâil'e -kendi kitaplarında da ifade edildiği üzere- terk etmelerini emrettiği Mısır toprakları yerine Ürdün'ün doğusundaki toprakları vermiştir. Yeşu zamanında ise bir kısmı hariç Kenan toprakları verilmiştir.[371]

Netice olarak Reşid Rıza'ya göre, ilgili bilginin vahiy yolu dışında bilinmesi mümkün değildir. Zira söz konusu bilgi Hz. Peygamber'in kendisi ve kavmi tarafından bilinmemektedir. Bu bilgi, Tevrat'taki verilerden ve tüm Yahudi ve Hristiyanların eskiden beri inanageldiklerinden farklıdır. Bütün bunlara ek olarak söz

---

[363] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.99.
[364] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.99.
[365] Tâhâ 20/38-39.
[366] Tâhâ 20/78.
[367] Seyyid Ahmed Han'a göre geçilen yerin Nil olduğunun düşünülmesi bir yanılgıdır. İlgili görüş için bkz. Abdulhamit Birışık, "Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü", s. 312.
[368] Kasas 28/7; Kasas 28/40.
[369] İsrâ 17/103-104.
[370] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.100.
[371] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.100.

konusu veri sadece geniş mütalaa sahibi araştırmacı tarihçilerin bilebileceği türdendir ve Mısır'a dair en eski ve en sağlam rivayetlerle uyumludur.[372] İlgili rivayeti aktaran Manetho, en eski ve en meşhur mabetlerden birinin kâhinidir ve milattan önce üçüncü asırda Mısır tarihini yazmıştır. Titiz bir tarihçi olan Manetho, tarihini yazarken güvenilir kaynakları esas almıştır. Ne var ki İskenderiye Kütüphanesi yangınında diğer eserlerle birlikte bu eser de kaybolmuş, ondan sadece bazı eski Yunan kitaplarında bulunan alıntılar kalmıştır.[373] Reşid Rıza'ya göre Yusubeyos gibi pederlerin Ahd-i Atik metinlerine uysun diye yaptıkları tahriflere rağmen söz konusu alıntıların birçoğu Mısır'a ait eski eserlerden ortaya çıkan bilgileri teyit etmektedir.[374] Reşid Rıza'nın görüşlerini benimseyerek aktaran Süleyman Ateş de Hz. Mûsâ'nın Nil'in doğusuna geçtikten sonra bir süreliğine Mısır'ı yönetmiş olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda Hz. Mûsâ, Mısır'ı yönettikten sonra Filistin'i yerli Araplardan almış ve Sina'ya geçmiş olabilir.[375]

## 2. Mısır'a Dönülmediğini İddia Edenler

Konuyla ilgili yorum ya da rivayetlerin bir kısmında söz konusu te'lif çalışması yaygın tarihi veriler lehine yapılmıştır. Bu yaklaşımda tarihî verilerin temel mesabesinde olduğunu ve ayetlerin bu temele yaklaştırıldığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda denizi geçen İsrâiloğulları'nın, Mısır'a dönmeyip Şam'a gittikleri, söz konusu nimetlere de Mısır'da değil onların benzerlerine başka yerde sahip oldukları belirtilmiştir.[376] Benzer bir yaklaşımda ilgili ifade ile Beni İsrâil'in Mısır'da tasarruf sahibi olmasının kastedildiği belirtilmiş ve bu durumun onların Mısır'a dönmelerine bağlı olmadığı ifade edilmiştir.[377] Sözü edilen yorumlarda, tarihi gerçekliğe aykırı olduğu düşünülen "Mısır'a dönme ve terekeye sahip olma durumu"nun, Şam'da kurulan hâkimiyetin Mısır'a ulaştırılması tekellüfüyle

---

[372] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.100.
[373] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.100.
[374] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.100.
[375] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.III, s.384-385.
[376] Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VIII, s.36; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.232; Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, 2 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1990, C.II, s.118; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.123-124; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.164; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2598; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.3214.
[377] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.123-124; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.164; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3918.

giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hem tarihi verileri merkeze alan hem de ayetlerin zâhirini kurtaran diğer bir yoruma göre ise İsrâioğulları söz konusu nimetlere aradan uzun bir zaman geçtikten sonra sahip olmuşlardır.[378] Buna göre ayetteki başka topluluktan kasıt da Kıptilerden sonraki Mısır krallarıdır. [379] Beni İsrâil'in her hangi bir dönemde Mısır'a dönüp oraya hâkim olduklarının rivayet edilmemiş olması bunu gerektirmektedir. [380] Söz ifade ile Mısırlılardan ödünç alınan süs eşyalarının kastedilmiş olabileceğinin belirtilmesi de benzer bir yaklaşımın ürünü olarak görülebilir.[381]

Bikāî de yaygın kabul gören tarihi verilerden yana bir yaklaşım benimsemiştir. Bu kapsamda o, ayetteki ifadeyi varis olma şeklinde değil de varis olma yolunda engellerin kalkması biçiminde yorumlamış ve klasik yaklaşımdan latif bir şekilde ayrılmıştır. Ona göre ilgili ayet de: "Onları söz konusu şeylere varis olabilecek duruma getirdik. Çünkü onlar efendilerinin elleri altında köleleştirilme durumundan kurtulmuşlardı ve varis olmalarına bir engel kalmamıştı." anlamına gelmektedir. Ayetin zâhirinden uzaklaşıp netice olarak Beni İsrâil'in Mısır'a dönmediği görüşünü latif bir biçimde ortaya koyan Bikāî, anlayışının gerekçesinden söz etmemiştir. Ancak Tevrat'a atıflarda bulunan bir müfessir olduğu dikkate alındığında söz konusu yaklaşımın Tevrat'taki verilerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Aynı yaklaşımın bir sonucu olarak, klasik dönemde kesin bir dille Beni İsrâil'e yorulan "başka topluluk" ifadesi Bikāî tarafından klasik yaklaşımı tartışmalı hale getirecek bir unsur olarak sunulmuştur. Nitekim ona göre Beni İsrâil'in Mısır'daki nimetlere bilfiil varis olduklarının söylenmesi Duhân suresindeki ayet gereği tartışmalı bir durum arz etmektedir.[382] Ayrıca o, İbn Bircan'dan naklen Firavun ve kavminin helak olduğunu, Beni İsrâil'in de denizi geçtiğini ifade ederek söz konusu iki toplumun Mısır'a hâkim olamayacağını belirtmiştir. Bu durum onun, ayetleri olgusal gerçeklik bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte Bikāî'nin, olgusal gerçeklik ile klasik yaklaşım arasında kaldığı da

---

[378] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.232.
[379] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.V, s.73; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VIII, s.36; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.123-124.
[380] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.V, s.73.
[381] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XVI. s.30; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3918.
[382] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.42.

söylenebilir. Zira o, kutsal topraklarda hâkimiyetini güçlendirdikten sonra Beni İsrâil'in Mısır'la irtibat kurup söz konusu nimetlere kavuşmuş olabileceğini ifade etmiş, böylece iki görüşe de yakın durmuştur.[383]

Modern döneme geldiğimizde herhangi bir te'lif çabasına girişilmeksizin Beni İsrâil'in denizi geçtikten sonra Mısır'a dönmediği kanaatinin kesin olarak ifade edildiği görülmektedir. Söz konusu anlayış doğrultusunda İbn Âşûr, ayetin zâhiri ile yaygın tarihî veriler arasındaki çatışmalı durumu tarihi veriler lehinde çözümlemiş ve ayeti de söz konusu veriler doğrultusunda te'vîl etmiştir. Bu durum, İbn Âşûr'un zihin sistematiğinde yaygın tarihî verilerin gerçek bilgiye ulaşmada daha ağır bastığını ve söz konusu verilerle uyuşmayan verilerin bir şekilde uyuşur hale getirildiğini göstermektedir.

Sözü edilen anlayış doğrultusunda İbn Âşûr, A'râf suresindeki ilgili ayeti İbn Kesîr'in kullanımının tam tersi yönünde referans olarak kullanarak Beni İsrâil'in Mısır'a dönmediğini ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا (A'râf 7/137) ayeti Beni İsrâil'in Şam'a gittiğini göstermektedir. Klasik anlayışta "Beni İsrâil" açıklamasıyla karşılanan "başka topluluk" ifadesi de İbn Âşûr tarafından kendi görüşünü teyit etme amacıyla kullanılmıştır. Ona göre bu ayetler, denizi geçtikten sonra İsrâiloğulları'nın Şam ve kutsal topraklar tarafına gittiklerini göstermektedir. Duhân suresinde geçen başka bir toplumdan kasıt da denizde boğularak ölen Firavun'un yerine geçen Firavun ve onun toplumudur. Halef durumundaki Firavun hakkında açıklamalarda bulunan İbn Âşûr'a göre yeni Firavun, boğulanın neslinden olmadığı için ayette "başka topluluk" ifadesi kullanılmıştır. Yoksa ilgili ifade ile Beni İsrâil kastedilmemiştir. İbn Âşûr, Şu'arâ suresindeki ilgili ifadeyi de, Katade'nin görüşü doğrultusunda yorumlamıştır. Ona göre de ayetle kastedilen Mısır'ın Beni İsrâil'e verilmesi değil ayette sayılanlara benzer nimetlerin verilmesidir. Bu durumda ona göre, tarihin ve Duhân suresindeki ayetin gösterdiği yolda yürüyerek ayetlerin zâhirinden uzaklaşmaktan başka çare yoktur.[384]

---

383 Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XVIII, s.29.
384 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C.XIX, s.133.

Mustafa el-Merâğî'ye göre de ayette sayılan nimetlerin benzerlerine Beni İsrâil, vaat edilen topraklarda sahip olmuştur ve söz konusu ifade kölelikten kurtulup refaha geçişi anlatmaktadır. O da İbn Âşûr gibi A'râf suresindeki ilgili ayeti kendi anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.[385] Mustafa el-Merâğî'ye göre Duhân suresindeki "başka topluluk" ile Firavun ve kavmine din ve akrabalık bakımından yakın olmama durumu kastedilmiştir. Diğer müfessirlerden farklı olarak Mustafa el-Merâğî, Mısır'a hâkim olan toplulukların adını verme yoluna gitmiş ve tarihi verilerin ışığında ayetleri değerlendirmiştir. Bu kapsamda Mısır'a Asurlular, Babiller, Habeşliler, İranlılar, Yunanlılar, Romalılar, Araplar, Tolunoğulları, İhşidler, Fatımiler, Türkler, Fransızlar ve İngilizlerin bir süreliğine hâkim olduğunu aktaran el-Merâğî, 20. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yaşayan biri olarak İngilizlerin Mısır'dan çıkarılması ve ülkelerinin bağımsızlığına kavuşması için çaba sarf edildiğinden de bahsetmiştir.[386]

Mevdûdî de yaygın tarihi verilere ve ayetlere dayanarak Beni İsrâil'in Mısır'a dönmediğini savunmuştur. Ona göre Bakara, Maide, A'râf ve Tâhâ surelerinin ilgili ayetleri, Firavun'un denizde boğulmasından sonra Beni İsrâil'in Mısır'a dönmediğini, Filistin'e doğru yollarına devam ettiğini göstermektedir. Yine ilgili ayetler, Hz. Davut zamanına kadar meydana gelen tüm olayların Filistin'de geçtiğini ortaya koymakta, dolayısıyla ilgili görüşü teyit etmektedir. Mevdûdî'ye göre söz konusu nimetler İsrâiloğullarına Mısır'da değil Filistin'de verilmiştir. A'râf suresindeki ayette geçen bereketli topraklar ifadesinin de Kur'ân'da genellikle Filistin için kullanılması(İsrâ 17/1; Enbiya 21/71,81; Sebe 34/18) bu görüşü desteklemektedir.[387] Bu çerçevede Mevdûdî, Firavun'un boğulmasında sonra İsrâiloğullarının güzel bir yere yerleştirildiğini ve temiz rızıkla rızıklandırıldığını ifade eden ayetin[388] de Filistin'i işaret ettiğini belirtmiştir.[389]

Muhammed Esed de ilgili ifadenin Mısır'daki sefalet günlerinden sonra Filistin'de kavuşulacak bolluk ve ikbal günlerini anlatan bir deyim ve mecaz

385 Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.67.
386 Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XXV, s.128.
387 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.26-27.
388 Yûnus 10/93.
389 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.337.

olduğunu dolayısıyla Mısır'a dönülmediğini belirtmiştir.[390] Benzer şekilde Saîd Havvâ, Beni İsrâil'in denizi geçtikten sonra mirasçı kılındıkları toprakların Filistin olduğu kanaatindedir.[391] Ona göre ayetteki yerden kasıt vaat edilen topraklardır ki o da Filistin'dir.[392]

## 3. Mısır'a Dönülmesi Bağlamında Denizin Yarılma Biçimi

Meselenin veçhelerinden biri de denizdeki yarılmanın hattî mi yoksa kavsî mi olduğu hususudur. Söz konusu veçhe, denizin geçilmesini müteakip Mısır'a dönülüp dönülmediği konusuyla da ilişkilidir. Tefsîrlerde ilgili konunun tarihî veriler, Tevrat'ta konuya dair aktarılanlar ve ayetin ayetle tefsîri bağlamında tartışma konusu yapıldığı görülmektedir.

Konuya bakışta temelde iki farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir. Denizin geçilmesini müteakip Mısır'a dönüldüğünü düşünenler ile dönülmediğini düşünenler temel iki yaklaşımı temsil etmektedir. İlgili olaydan sonra Mısır'a dönüldüğünü düşünenlere bakıldığında ise bir kısmının yarılmayı hattî, diğer kısmının ise kavsî olarak düşündüğü görülmektedir. Yarılmanın hattî olması ve Beni İsrâil'in karşı sahile geçmesi durumunda sayılarının çokluğu sebebiyle dönmelerinin zor olması, Mısır'a dönüldüğünü kabul edenleri, kavsî yarılma fikrine sevk etmiştir. Bu doğrultuda Halîlî'nin, yarılmanın kavsî olduğunu desteklediği görülmektedir. Zira ona göre yarılmanın hattî olması halinde, denizin eski haline dönmesinden sonra Beni İsrâil başka bir sahile çıkmış olacaktır. Bu durumda da sayı çokluğundan dolayı kendilerini Mısır'a götürecek gemilere ihtiyaç duyacaklardır ki bunun temini de mümkün değildir.[393] Ona göre, yarılmanın kavsî olması durumunda Firavun'dan kaçmak amacıyla denizde açılan yola girmenin abesle iştigal izlenimi uyandırması mümkündür. Bu durum, giriş ile çıkış arasında sarp yollar ve dağların olduğu belirtilerek çözüme kavuşturulmuştur. Böylece Beni İsrâil, kara yoluyla düşmanın kendilerini yakalamasından korkmayacaktır.[394]

---

[390] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.746.
[391] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1976.
[392] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1983.
[393] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.287.
[394] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.287.

Âlûsî de denizde açılan yolların sayısı ve yarılmanın hattî ya da kavsî olması hakkında uzun açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre denizde on üç yolun açıldığına dair görüş, söz konusu olayla ilgili vârit olan haberlerle uyuşmamaktadır ve böyle bir iddia açıklanmaya muhtaçtır.[395] Yarılmanın kavsî olduğuna dair bilgiye Ebu'l-Bekâ'nın Küllîyât'ında rastladığını belirten Âlûsî'ye göre bu görüş aslında denizden çıktıktan sonra Hz. Mûsâ ve kavminin Mısır'a dönüşü için daha uygundur. Zira ona göre yarılmanın hattî olması durumunda dönüşün giriş yolu üzerinden gerçekleşmesi gerekir ki düşmanın takipte olduğu dikkate alındığında bu mümkün değildir. Âlûsî'ye göre açılan hattî yolların on üç âdet olması durumunda Beni İsrâil'in on iki yoldan gidip denizden çıkmasından sonra bu defa ters yönde on üçüncü yola girdikleri düşünülebilir. Böylece Firavun ile kavmi önceki on iki yolda iken Beni İsrâil karşı yönden çıkmış ve deniz o anda kapanmıştır. Yarılmanın hattî olduğu iddiası da söz konusu yorumla makul hale getirilebilir. Ona göre yarılmanın hattî olduğunun kabulü halinde Mısır'a dönüşü desteleyecek yukarıdaki çözüm dışında başka çözümler de bulunmaktadır. Bu çerçevede denizin tekrar yarıldığı, gemilerle karşıya geçildiği ya da başka bir yolla Mısır'a gidildiği de düşünülebilir.[396]

Âlûsî'ye göre yarılmanın kavsî olduğu düşünüldüğünde giriş ve çıkış Firavun'un bulunduğu tarafta olacaktır. Söz konusu varsayımda Firavun ve ordusunun Beni İsrâil'in çıkış noktasından girip yolda onları yakalama ihtimali bulunduğundan bu durum Beni İsrâil'in korkmasına neden olacaktır. Bununla birlikte Hz. Mûsâ ve kavmi kavsî yolun bir tarafından, Firavun ve kavmi de diğer tarafından girmiş olabilir. Bu durumda iki tarafın da tamamen denize girmesini müteakip Hz. Mûsâ ve kavminin geri döndüğü ve tamamen çıkınca suların kapandığı söylenebilir. Benzer şekilde Hz. Mûsâ ve kavmi, kavsî yola tamamen girdikten sonra Firavun ve kavminin yola girmeye başladığı görüldüğünde geri çekilmenin başladığı düşünülebilir. Bu durumda da Firavun ve kavminin denize girişi, Beni İsrâil'in de denizden çıkışı tamamlandığında suların kapanmış olması mümkündür.[397] Konuyu İslami kaynaklar üzerinden değerlendiren Âlûsî, Ehl-i kitabın konuya bakışını da aktarmış ve değerlendirmiştir. Âlûsî, Ehl-i kitabın yarılmayı hattî, yolları da on iki

[395] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.87.
[396] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.87-88.
[397] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.88.

âdet olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Ona göre Ehl-i Kitap kaynaklarında ilgili yolun koridor gibi dışbükey olduğuna dair bir görüş yoktur. Yalnızca sular arasında insanların akrabalarını görmesi için menfezler açıldığı aktarılmıştır.[398] Tevrat'ta Beni İsrâil'in, girdikleri tarafın karşısından çıkıp Şam'a gittiklerinin anlatıldığını aktaran Âlûsî, Kur'ân'da bunu nakzeden bir ayetin olmadığını ifade etmiştir. Ona göre tam tersine Kur'ân'da Tevrat'taki bilgilerin bir kısmını doğrulayan haberler bulunmaktadır. Âlûsî'ye göre açılan "fırk" ve yolların sayısına dair Tevrat ile İslami kaynaklar arasındaki uyumun geçerliliği sahih haberlere bağlıdır. İlgili ayetler sözü edilen konuda delil sunmamakta ve sadece "fırk"ların birden çok olduğunu ifade etmektedir.[399]

Netice olarak Hz. Mûsâ'nın: "Hayır, rabbim benimle beraberdir ve beni doğru yola iletecektir." sözünün özellikle sûfî meşrep müfessirler tarafından tahlil edildiği ve ilgili ifade üzerinden peygamber mukayesesinin yapıldığı görülmektedir. Denizin geçilmesinden sonra Beni İsrail'in Mısır'a dönüp dönmediği hususundaki farklı yaklaşımlar ise verilerin zihinlerdeki farklı konumunun tefsîr ameliyesi üzerindeki etkisi hakkında bizleri aydınlatmaktadır.

## III. ASANIN VURULMASIYLA TAŞTAN SUYUN FIŞKIRMASI

Asa-taş mucizesi müfessirlerin yaygın kanaatine göre Tih'te gerçekleşmiştir. Söz konusu süreç ve yolculukta susuz kalan İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'dan su talebinde bulunmuşlar, ilahi emir ve vahiy doğrultusunda Hz. Mûsâ'nın taşa vurması neticesinde ilgili mucize gerçekleşmiştir. Söz konusu olay Kur'ân'da Bakara ve A'râf surelerinde aktarılmıştır. Sözü edilen iki suredeki ayetlerde yakın bir anlatım benimsenmiştir. Bununla birlikte suyun akması anlatılırken Bakara suresinde فَانفَجَرَتْ ifadesi, A'râf suresindeki ilgili ayette ise فَانبَجَسَتْ ifadesi kullanılmıştır. İlgili mucizeye aktaran ayetler şunlardır:

| | | |
|---|---|---|
| Bakara 2/60 | وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب | Hani, Mûsâ kavmi için su istemişti. |

[398] Midraş metinlerinde denizde açılan yolun koridor gibi olduğu aktarılmaktadır. İlgili bilgi için bkz. Mekhilta d'Rabbi Yishmael, 14/16.
[399] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.89.

| | | |
|---|---|---|
| | بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ | Biz de, "Asanı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti. "Allah'ın rızkından yiyin, için. Yalnız, yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın" demiştik. |
| A'râf 7/160 | وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ | Biz onları on iki kabile hâlinde topluluklara ayırdık. Kavmi Mûsâ'dan su istediğinde biz ona "Asânı taşa vur!" diye vahyettik. Taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes su içeceği yeri bildi. Üzerlerine bulutu da gölgelik yaptık ve onlara kudret helvası ve bıldırcın indirdik. "Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin iyi ve temiz olanlarından yiyin." Onlar bize zulmetmediler, fakat kendi nefislerine zulmediyorlardı. |

## A. Asa-Taş Mucizesinin Gerçekleşme Yeri

Anlama objesi olan bir metnin doğru anlaşılması, kendisini oluşturan diğer unsurların yanında ve onlardan daha çok metin içi ve dışı bağlamın doğru tespitiyle mümkündür. Bu durum yazılı kültürün kodlarıyla yoğrulmuş zihinler tarafından ortaya konulan, giriş, gelişme ve sonuç düzenli, anlamın her yönüyle metnin bizzat kendisinde yüklü olduğu metinlerde geçerli olduğu gibi sözlü kültürün kodlarıyla oluşup metin dışı bağlama diğerine nispetle daha fazla ihtiyaç duyan metinlerde de geçerlidir. Söz konusu gereklilik, hitabın metinleşmiş hali olarak elimizde bulunan Kur'ân'ın anlaşılmasında kendisini daha fazla hissettirmektedir. Bununla birlikte

ayetleri müfessir olarak tefsîrlerde zikredilen rivayetlerin yer yer zayıf olarak tavsif edilen sıhhat durumları ve tek bir ayetle ilgili olarak aktarılan rivayetlerin birbiriyle çelişir mahiyet arz etmesi, ayetin değerlendirilmesinde metin dışı bağlamın ne kadar dikkate alınması gerektiği hususunu gündeme getirmektedir.

Kur'ân ilimleri içerisinde esbâb-ı nüzûl adıyla, tefsîrlerde ise rivayetler olarak karşımıza çıkan söz konusu unsurun, yukarıda sözü edilen yönü yanında metnin anlamını rivayetle sınırlandırma gibi bir veçhesi de bulunmaktadır. Bu durum bizleri metin dışı bağlamın hem gerekli hem de metnin mesajını daraltıcı bir etkiye sahip olduğu fikrine sevk etmektedir. Söz konusu durumun aşılmasında ise hitabın önce sahih rivayetler öncülüğünde anlaşılması, sonrasında ise -subjektif bir yapı arz etmekle birlikte- söylemdeki mesajın ortaya çıkarılarak metnin zaman ve zemin üstü yönünün ortaya çıkarılması bir metot olarak takip edilebilir.[400]

Asa-taş mucizesinin metin dışı bağlama bağlı ve dar bir alanda değerlendirilip değerlendirilmemesi hususunda tefsîr kaynaklarımızda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Müfessirlerin genel kanaatine göre taştan su fışkırma olayı Tih çölünde gerçekleşmiştir.[401] Diğer bir deyişle asa-taş mucizesi müfessirlerin hemen hepsi tarafından metin dışı bağlamı oluşturan rivayetler eşliğinde anlaşılmıştır. Ne var ki metin dışı bağlama bağlı olarak oluşan bu yaygın anlayışı benimsemeyip ayetteki umumi anlatımı esas alan ve ilgili olayı belli bir zaman ve mekâna hasretmeyen müfessirler de bulunmaktadır. Bu doğrultuda Ebu Müslim el-Isfahânî, ayetteki "istiskâ"nın müstakil olduğunu söyleyip kıtlık zamanında yağmuru talep etme anlamında olduğunu belirtmiştir. Ona göre taştan suyun fışkırması ise ilgili talebe yağmurun fevkinde bir icabettir.[402]

Isfahani dışında da ilgili ayetin umumilik ifade eden anlatımına bağlı olarak metin dışı bağlamı dikkate almayan diğer bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ebu

---

[400] Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin muhtemel olumlu ve olumsuz sonuçları için bkz. Muhsin Demirci, "Esbâbü'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsîrindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, s.18-22.

[401] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.6; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* C.I, s382; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.203; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.295; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl,* s.2886; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.133; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.135; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.I, s.269; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.506; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.146; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.I, s.98.

[402] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.101.

Müslim'in görüşünü aktaran Ebu Hayyân da müfessirlerin çoğunun, söz konusu olayın mekânını Tih olarak sunduğunu belirtmiştir. Fakat ona göre de "istiskâ" ile ilgili nimet bir mekâna bağlı olarak zikredilmemiştir.[403] Ayette olayın geçtiği yerin belirtilmediğinden bahseden Râzî'ye göre ise şehirlerde genellikle suya ihtiyaç duyulmaması, rivayetlerde de su fışkırmaya tahsis edilmiş taşın Beni İsrâil tarafından taşındığının aktarılması, ilgili olayın Tih çölünde gerçekleştiğini göstermektedir.[404] el-Isfahânî'nin görüşlerini aktaran Râzî'nin söz konusu açıklamaları dikkate alındığında metin dışı bağlamı dışlayan görüşlere katılmadığını söylemek mümkündür.[405]

## B. Asa-Taş Mucizesi Çerçevesinde Fıkhî ve Tenâsübî Yaklaşımlar

Uzun bir yolculuk esnasında susuz kalmanın bir sonucu olarak Allah'tan yardım isteme ve mucizevî bir biçimde suya nail olmayı anlatan ve özel bir olay bağlamına sahip olan asa-taş mucizesi bazı müfessirler tarafından fıkhî açıdan ele alınmıştır. Bu tefsîrlerde ilgili konu üzerinden, yağmur duasının keyfiyetine dair fıkhî bilgiler verilmiş, konuyla ilgili hadisler nakledilmiş ve bu konudaki ihtilaflar aktarılmıştır.[406] Diğer bir ifadeyle ilgili tefsîrlerde asa-taş mucizesini anlatan ayetler, sonradan teferru eden fıkhî bir konu için kullanılmıştır. Bu durum, müfessirlerin zihnen meşgul ve hemhal oldukları konular üzerinden ayetleri değerlendirdiklerini söylemek mümkündür. Bikāî'ye baktığımızda ise asa-taş mucizesini anlatan ayetin sentaksı üzerinden ayetler arası tenâsübe değinildiği ve atomize bir yaklaşımda bulunulduğu görülmektedir.

Beni İsrâil'in uzun yolculukları esnasında susuz kalmaları üzerine peygamberleri Hz. Mûsâ'dan yardım istemeleri, Hz. Mûsâ'nın Allah'a yalvarması ve bunun sonucunda mucizevî bir şekilde suya nail olmaları, son kısım hariç her zaman her insanın karşılaşabileceği türden bir olaydır. Bununla birlikte söz konusu durumu aktaran ayetin ahkâm ayeti olarak alınıp istiskânın şeklî gerekleri hakkında bilgi verilmesi, ilgili tefsîrlerin de işârî tefsîr bağlamında ele alınmasının uygun olduğunu

---

403 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.388.
404 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.101.
405 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.101.
406 Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.135-137.

göstermektedir. Zira tasavvufla hemhal olan ya da bilimle meşgul olan bir müfessirin ayetleri kendi anlayışına doğru çekmesi ve bu yolda tekellüfe girmesi ile ilgili olsun olmasın ayetleri ahkâm siluetinde gören bir müfessirin durumu birbirine benzemektedir. Zira her iki yaklaşım da ayetleri, Kur'ân'daki bağlamın sunduğu maksada dönük değil ilgili yaklaşımın makâsıdına dönük olarak yorumlamış ve Kur'ânî maksadı ikincil konuma düşürmüştür.

Bikāî ise asa-taş mucizesini anlatan ayetlerin sentaksı üzerinden tenasübe dair yorumlarda bulunmuştur. Bu kapsamda o, A'râf suresindeki ilgili ayette öncelikle taştan suyun fışkırmasından, sonrasında ise menn ve selva nimetlerinden bahsedilmesini dikkate alarak söz konusu ayette bir tenâsübün olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, hayatın aslı olması, "nefs-i vahide"den gelen Beni İsrâil'in taksiminde de ayırıcı vasfı haiz olması hasebiyle ayette önce sudan sonra menn ve selva nimetlerinden bahsedilmiştir.[407] Sadece A'râf suresindeki ilgili ayet dikkate alındığında latif duran söz konusu yorumun, aynı olayı anlatan Bakara suresindeki ayetle beraber düşünüldüğünde letafetini kaybettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu durum, Bikāî örneği üzerinden tefsîrlerimizin parçacı yaklaşım ve tekellüf durumu hakkında bizlere bilgi vermektedir. Zira A'râf suresindeki sıralamanın tersine Bakara suresinde önce gölge, menn ve selva nimetlerinden, sonrasında asa-taş nimetinden bahsedilmektedir. Ayetlerin atomize edilip olmayanı (tenâsüp) var gibi gösterme olarak karşımıza çıkan bu tür parçacı yaklaşımların, Kur'ân'ın farklı bakımlardan üstünlüğünü ortaya koymayı ve onun değerini artırmayı hedeflediği söylenebilir. Ne var ki bu tür çabalar, diğer ayetlerin şahitliğiyle nakzedilip boşa çıkarıldığında bu çaba, müfessirlerin ve klasik tefsîr anlayışının değerini düşüren bir mahiyete bürünmektedir. Ayrıca bu durum, Kur'ân metnindeki lafız örgüsünün hassasiyet derecesini tartışmaya açmakta, sonsuz bir anlam örgüsü ve hassasiyet derecesine sahip olduğu tezinden hareketle yapılan işârî yorumların Kur'ân'ın muhâtapları açısından olumlu ve olumsuz etkisini gündeme getirmektedir.

Üç asa mucizesini çevreleyen olaylar kapsamında tefsîr kaynaklarımızdaki değerlendirmelere baktığımızda neticede zihin yapısının belirleyici bir etkisinden söz etmek mümkündür. Zihin yapılarının ise tamamen homojen bir yapıda olmadığı

[407] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.133.

görülmektedir. Bu çerçevede aynı üst şemsiyede birleşenler de dâhil olmak üzere yaklaşımlarda farklı renk ve tonların olduğu görülmektedir. Böylece bazı yaklaşımlarda Tevrat ve çağdaş araştırmaların verileri merkeze alınırken diğer bazılarında ise İslam bilgi-rivayet geleneğinde yeri olan rivayet eksenli bir anlayış hâkim olmuştur. Ayetlerin değerlendirilmesini etkileyen söz konusu farklılık dışında İslami ilimlerin gelişmesi ve müfessirlerin zihin dünyalarının sözü edilen gelişmelerle şekillenmesi de tefsîr ameliyesinin yönünü belli oranda tayin etmiştir. Kur'ân'da geçen bazı lafızların değerlendirilmesinde profan anlam ile sonradan oluşan literatüre bağlı anlam arasında gelgitlerin yaşanması bu duruma bağlanabilir. Aynı durumun kişi tahlillerinde de etkili olduğu ve söz konusu durumun anakronik yaklaşımlara zemin hazırladığı görülmektedir. Hz. Mûsâ ve Firavun'un bazı tefsîrlerde kelamcıymış gibi sunulması bu kapsamda değerlendirilebilir.

Müfessirlerimizin Hz. Peygamber'e olan duygusal yakınlığı ve genel olarak nübüvvet müessesine dair algı da konumuzla ilgili ayetlerin tefsîrinde tayin edici bir etkiye sahiptir. Bu kapsamda tefsîrlerde peygamber mukayeseleri yapılmış ve özelde Hz. Mûsâ, bir peygamber için nâkısa olarak görülen beşerî hallerden soyutlanmıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın yüceltilmesi örneğinde görüldüğü üzere duygusal sâikler müfessirleri parçacı yaklaşıma sevk etmiştir.

Gerek klasik gerekse modern dönemde ayetlerdeki lafız örgüsünün bütün bağlamlarda ilahi tasdik kalburundan geçtiği düşünülmüştür. Böylece ayetlerdeki ifadelerden fıkhî ve eğitsel olanlar başta olmak üzere farklı alanlarla ilgili anlam ve hükümler çıkarılmıştır. Zira belli bir bağlamı olan ayetlerin sonsuz bağlamda sonsuz doğruyu içerdiği düşünülmüş, bir peygamberden ilahi tasdike işaret etmeden aktarılan lafızlarda da böyle bir yönün olduğu zımnen savunulmuştur.

Tasavvufî yaklaşım ise kendi kodları ile ayetlerde buna uygun ifadeleri buluşturmuştur. Böylece ilgili yaklaşımda büyük çarklardan olan tefvîz, vahdet-i vücûd, müşâhede ve huzûr hali gibi kavramlar söz konusu ayetlerin tefsîrinde devreye girmiştir. İlgili ayetler, söz konusu kavramlar çerçevesinde tasavvufî temsillerle açıklanmıştır. Ayrıca sûfî anlayış doğrultusunda Hz. Mûsâ, Hz. Peygamber ve Beni İsrâil üzerinden tipolojik yaklaşımların da sunulduğu görülmektedir.

# İKİNCİ BÖLÜM

# KLASİK YAKLAŞIM ÇERÇEVESİNDE ÜÇ ASA MUCİZESİ

Bu bölümde klasik yaklaşımda mucize olgusunun değerlendirilme biçimi, İsrailî haberlere yaklaşım tarzı, lafız, ifade ve metodoloji eksenli yaklaşımlar ve tasavvufî yaklaşım tarafından ilgili mucizelere yüklenen işârî anlamlar üzerinde durulacaktır. Mucize olgusu çerçevesinde özellikle nedensellik-nedensizlik kavramları üzerinde durulacak, özellikle paradigma kaynaklı olan tipolojik yaklaşımlar hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca hissî mucizenin işlevsel değeri ve sihrin mahiyet ve hakikati hakkında tefsîr kaynaklarımızda ortaya konulan görüşler değerlendirilecektir. Kaynak eksenli yaklaşım başlığı altında müfessirlerin İsrâiliyyât türünden haberlere nasıl yaklaştıkları ve nasıl bir zihin yapısıyla söz konusu haberleri değerlendirdikleri üzerinde durulacaktır. Lafız, ifade ve metodoloji eksenli yaklaşımlar çerçevesinde ise ilgili mucizeleri aktaran ayetlerdeki bazı lafızlar üzerinden müfessirlerin ayrıştıkları ya da kendi zihin yapılarını yansıttıkları noktalar hakkında bilgi verilecektir. Son olarak sûfî meşrep müfessirlerin ilgili üç mucize kapsamında geliştirdikleri işârî tahliller üzerinde durulacaktır.

## I. MUCİZE OLGUSUYLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Felsefi ve aklî bir kanun olan “her ma‘lûl, türdeş bir illet gerektirir” kaidesi ile sıradanı delip geçme vasfı ön planda olan mucize arasındaki ilişki, tarih boyunca bilim adamlarının zihinlerini meşgul etmiştir. Mucizenin zâhirde türdeş olmayan illet sonucunda ortaya çıkan bir ma‘lûl olması, zikri geçen aklî kaide ile mucizeyi, deyim yerindeyse çatışan bir pozisyona sevk etmiştir. İlgili kaideyle ilişkisi bağlamında mucizenin durumu üç farklı şekilde açıklanmıştır. Buna göre mucize ya illetsiz bir ma‘lûldür ve akılla çatışmaktadır ya da illeti olmakla birlikte bu illet bilinen, doğal illetlerle türdeş olmayan bir illettir. Üçüncüsü ise mucizenin illetinin peygamberlerin nefsi olduğu görüşüdür.[1]

Klasik dönem tefsîrlerimizde dar bir çerçevede nedensellik yönünde açıklamalar bulunmakla birlikte mucizenin illetsiz bir ma‘lûl olduğu görüşünün

---

[1] Rahim Latifi, Ali Perimi, “Mucize ve Nedensellik Kanunu”, *Misbah*, İlkbahar- Yaz 2014, yıl:3, sayı 7-8, s.117.

yaygın kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu doğrultuda nedensellik oranının düşmesi mucizenin azametini arttırıcı bir unsur olarak düşünülmüştür. Söz konusu durum tipolojik yaklaşımlara da yansımış, Hz. Mûsâ ve Firavun'un mucizeye bakışı dönemin bakışına uygun biçimde şekillenmiştir. Benzer şekilde asanın işleviyle ilgili nedensizlik yönünde açıklamalar yapılmış, Hz. Mûsâ ve Hz. Peygamber mucizenin azameti bağlamında mukayese edilmiştir. Genel olarak klasik yaklaşımda hissî mucizeler olumlu noktada konumlandırılmakla birlikte Hz. Peygamber ve ümmet-i Muhammed ile mukayeseli ele alındığında hissî mucizeler değer kaybına uğramıştır. Diğer mucizelerden farklı olarak birinci asa-yılan dönüşümünün Hz. Mûsâ'nın bireysel bir tecrübesi olması hasebiyle mucizenin tanımı noktasında tartışmaların yaşandığı ve farklı zihin yapılarından hareketle farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Asa-yılan dönüşümüyle ilgili olarak klasik dönemde tabiatçı felsefeciler ile âlimler arasında bir tartışmanın yaşandığını söylemek mümkündür. Cansız bir nesnenin yılana dönüşebileceğini düşünen âlimler, dönüşümün keyfiyeti hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Gerek asa-yılan dönüşümü gerekse asa-yılan tarafından yutulanların kaybolması ile ilgili hem mutlak ve keyfî bir güç anlayışından hem de kevnî kanunlar üzerinden hareket edilmiştir.

Klasik dönemde sihrin hakiki ve hayali olmak üzere ikili bir tasnifle ele alındığı ve sihrin hakikatinin olduğuna inanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda tefsîrlerimizde Hz. Mûsâ'nın ve Hz. Peygamber'in sihirden etkilenmesi konusu işlenmiş, sihir ile mucize arasındaki ortak ve farklı yönlere değinilmiştir.

## A. Asa-Yılan Mucizesi

### 1. Birinci Asa-Yılan Olayı ve Mucizenin İşlevi

İslam âlimlerinin eserlerinde X. yüzyıldan itibaren rastladığımız "mucize kavramı"nın tanımında kelamcılar arasında bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. İmam Mâturîdî mucizeyi: "Peygamberlerin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla ortaya konulamayan olay." diye tanımlarken Kadı Abdülcebbar, "Allah tarafından yaratılan, peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve benzerini getirme hususunda insanları aciz bırakan olağanüstü olay."

şeklinde tanımlamıştır. Nesefî ise mucizenin meydan okuma özelliği ile harikulade olması özelliğine dikkat çekmiştir. Literatürde de mucizenin sıhhati için bazı şartların ileri sürüldüğü ve meydan okuma özelliğinin öne çıktığı görülmektedir.[2]

Mâturîdî ’nin tanımı sarf-ı nazar edildiğinde mucize kavramında, nübüvvet iddiasından sonra meydana gelme ve söz konusu iddiayı kabul etmeyenlere karşı bir belge niteliğinde olma özelliğinin baskın biçimde kendisini hissettirdiği söylenebilir. Ne var ki ilk asa-yılan olayı, sadece Hz. Mûsâ tarafından deneyimlenmiş olması ve nübüvveti ispat sadedinde bir yönünün bulunmaması dolayısıyla literatüre göre tam bir mucize olmayıp *ilahi lütuf* cinsinden olmasına rağmen birçok müfessir tarafından ilgili olayın bu yönüne dikkat çekilmemiştir. Farklı olarak Râzî, ilgili konu çerçevesinde Kadı Abdülcebbar’ın görüşüne yer vermiş fakat genel kanaate uyarak bu görüşü çürütme yoluna gitmiştir. Kadı Abdülcebbar ise kendi yaptığı tanıma bağlı olarak mucizenin nübüvvet iddiasındaki kişinin doğruluğu için delil olması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlayış doğrultusunda o, ilk olayın mucize olabilmesi için o esnada Hz. Mûsâ’nın kendi ailesinden olsun ya da olmasın bazı kimselerin de ortamda olmasını ve bu olay ile hakka davet edilmiş olmalarını gerekli görmüştür. Zira mucizeler peygamberlere risâletten önce değil sonra verilir. Bundan maksat da başkalarının, o mucizeyi gösteren kişinin peygamberliğine delil bulmalarıdır.[3] Râzî’ye göre ise peygamberlik iddiasında olan kişinin doğruluğuna delil olması mucizenin en büyük hikmetidir ve mucize izhârında mutlaka bir hikmet gereklidir. Ne var ki ilgili olayda mucizenin hikmeti olmadığını söylemek doğru değildir. O olayda da-ayetlere göre Hz. Mûsâ’dan başka kimsenin olmadığı düşünüldüğünde-nübüvvet iddiasını ispat dışında birçok hikmet ve maksat bulunduğu söylenebilir.[4]

Yukarıda zikri geçen ifadeler, mucize kavramının tanımında ortak ya da yakın noktada buluşan iki âlimin, bu tanımın sistematiğine yakınlık bakımından farklı noktalarda olduğunu göstermektedir. Bu kapsamda Kadı Abdülcebbar’ın Mutezile’ye bağlı bir âlim olarak sistematiği öne çıkaran, olay ve durumları değerlendirirken sistemden taviz vermeyip olaydan taviz veren bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Buna karşılık Râzî ise ilk asa-yılan olayının mucize olduğuna dair

---

[2] Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *DİA*, C.XXX, s.250.
[3] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.248.
[4] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.248.

yaygın kanaati esas alan ve bu doğrultuda tanımın sistematiğini zorlayan bir yaklaşıma sahiptir. Râzî'nin söz konusu yaklaşımı, diğer teorisyenlere göre paradigmayı daha subjektif bir zeminde değerlendirip hiçbir bilimsel teorinin evrensel olmadığını ve her paradigmanın kendisini yanlışlayacak sınırlılıkları olduğunu savunan Kuhn'un görüşünü örnekler niteliktedir. Bu çerçevede Râzî, hem ilk asa-yılan olayının yaygın kanaate paralel olarak mucize olduğunu savunmuş hem de mucizenin yaygın tanımına yakın durmuştur. Diğer bir ifadeyle o, zihniyetinin sınırlılığı gereği yaklaşımını yanlışlayan bir durumla karşılaştığında ilgili mucizenin hikmetine dair bilinemezci bir tutum sergileyip tanımdan taviz vermiş ve söz konusu olayın mucize olduğunu savunmaya devam etmiştir. Bu durum da zikri geçen sınırlılığa ve zihin sistematiğinin muhafaza edilmesi dürtüsüne örnek teşkil etmektedir. Bu bakımdan Râzî'de geleneksel algı, Kadı Abdülcebbar'da ise tanımsal çerçevenin kod olarak ağır bastığını söylemek mümkündür.

## 2. Nedensellik ve Mucizenin Azameti

Asa-yılan mucizesi çerçevesinde tefsîr kaynaklarımızda, "mucizenin gerçekleşmesinde nedenselliğin rolü" ile ilgili dönem dönem farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Müfessirlerimizin kâhir ekseriyetini kuşatan yaklaşıma göre mucizeler nedensellik ilkesi dışında gerçekleşmiş ve Kur'ân'da da olağanüstülük bağlamında aktarılmıştır. Mâtürîdî tarafından da dile getirilen söz konusu yaklaşıma göre Allah, Mısır toplumunun yetkin olduğu bir alanda mucizeler göndermiş ve asa-yılan mucizesinin, kendi güçlerinin üstünde, beşerî değil de *semâvî* ve *rabbâni* olduğunu onlara göstermek istemiştir.[5] Asanın Hz. Mûsâ'nın elinde değil de elinden çıktıktan sonra yılana dönüşmesi de bu dönüşümün Hz. Mûsâ'nın etkisiyle değil ilahi eylem sayesinde olduğunu göstermek içindir. Nitekim mucizeler yaratılmışların gücünün üstünde gerçekleşen şeylerdir.[6] Birinci asa-yılan dönüşümüne dair aktarılan ve olağanüstülük taşıyan rivayetler de söz konusu yaklaşımın bir ürünü olarak düşünülebilir. Zira söz konusu rivayetler ve ilgili yaklaşımda, nedenselliğin azalmasını mucizenin azametine olumlu yansıtan bir kodun varlığı göze çarpmaktadır.

[5] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.189.
[6] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.16.

Asa-yılan olayı özelinde mucizeyi kevnî yasaların üstünde gören ve nedensellik oranının düşmesini mucizenin azametine olumlu olarak yansıtan ilgili yaklaşımın daha iyi anlaşılması için ilk asa-yılan olayıyla ilgili rivayetlerden kısaca bahsetmek gerekmektedir: İlk asa-yılan olayını aktaran rivayetlerde Hz. Mûsâ'nın elinden atmasıyla birlikte asanın erkek bir yılana dönüştüğü belirtilir. Bu yılan, karnının üstünde başı kalkık bir şekilde dolaşmaya başlar ve denk geldiği bir ağacı köpek dişleriyle kökünden sökerek yer. Ardından "deve memesini andıran" bir taşı yutar. Asanın ucundaki kancalı kısım, kargıyı andıran kılları olan bir yeleye, iki dalı da geniş bir kuyu büyüklüğünde ağza dönüşür. Hatta rivayetlere göre Hz. Mûsâ'nın kaçması da kayanın düşerken yılanın karnında çıkardığı sesi duyması üzerine vuku bulmuştur.[7]

Asanın yılana dönüşmesiyle ilgili rivayetlerde, zikri geçen asanın boyu ile nâ-mütenâsip aktarımların[8] ve asayla ilgili diğer anlatımların söz konusu mucizedeki azametin artırılması amacına dönük olduğu görülmektedir. Bu hedef doğrultusunda da tefsîrlerde asanın küçüklüğüyle ters orantılı olarak sonradan dönüştüğü varlığın büyüklüğü vurgulanmış, bu yolla ilgili mucizenin azameti vurgulanmıştır. Ali Sayı'nın da ifade ettiği gibi aynı yolla aslında Hz. Mûsâ'nın asa-yılandan korkup kaçmasının da meşru ve makul bir zemine oturtulduğunu söylemek mümkündür.[9]

Asa-yılan mucizesi kapsamında klasik dönemde her ne kadar birçok müfessir tarafından nedensellikle ters orantılı ve *fâil-i muhtâr* (الفاعل المختار) ilah algısını vurgulayan bir anlayış ortaya konulmuş olsa da, nedensellikle düz orantılı diyebileceğimiz açıklamalara da yer verilmiştir. Bu çerçevede Râzî, benzerlik ifade etmesi ve asanın tam olarak yılan olmadığı izlenimini vermesinden dolayı ilk asa-yılan olayında yılanın sıfatı olarak kullanılan *keennehâ* lafzına değinme ihtiyacı

---

[7] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.47; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.321; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I0, s.461; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.339; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.48-49; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.177; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.36; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.269; Rivayetin daha kısa bir anlatımı için bkz. Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.275.

[8] Tefsîrlerde söz konusu asanın, Hz. Musa'nın boyu ile mütenâsip bir şekilde on zira olduğu bildirilmektedir: Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.174; Asanın, Hz. Musa'nın boyu ile mütenâsip bir şekilde on iki zira olduğunu aktaran müfessirler için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.373; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.339.

[9] Ali Sayı, Hz. Musa, s.78; Bu düşünceyi tefsîrinde açıkça dile getiren Bursevî'nin yorumu için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.376.

hissetmiştir. Râzî'ye göre bu ifade ile Allah o asayı açıkça yılana benzetmiş ve asanın bizzat (özünde) yılan olmadığını söylemiştir. Ayrıca ona göre bu ifade, o asanın yılan olmasına da ters düşmez. Allah, o asayı, miktar(?)[10] bakımından değil de deprenme bakımından yılana benzetmiştir.[11] Sözü edilen ifadeleriyle Râzî, diğer müfessirler gibi ilk asa-yılan olayıyla ilgili olağanüstü rivayetleri aktarmakla birlikte asanın tam bir yılana değil de hareket eden ve yılanı andıran bir nesneye dönüştüğünü ifade etmiştir Böylece onun, nedenselliğe yakın ya da nedensizlik oranını düşüren bir yorumda bulunması, zihin yapısı itibariyle bir çatışma yaşadığını göstermektedir. Zira bir taraftan diğer birçok müfessir gibi kendisi tarafından da ilk olayda asa-yılanın kaya ve ağacı yuttuğunun ifade edilmesi[12], diğer taraftan asanın sadece deprenme bakımından yılana benzediğinin belirtilmesi birbiriyle çelişir durmaktadır. Ayrıca üç asa-yılan olayını tek olay gibi düşünüp her bir olayda asa-yılanın aynı boyutta olduğunu düşünen Râzî'nin, ikinci olay için ayetlerde geçen *mübîn* lafzını açıklarken "seyredenlerin, asanın bir ejderha olduğunu müşahede ettik-lerinde, kafalarının karışmamış olduğunu" ifade etmesi de ayrı bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır.[13]

## 3. Mucize ve Aklî Delillere Bakış Bağlamında Tipolojik Yaklaşımlar (Hz. Mûsâ-Firavun)

İkinci asa-yılan mucizesinin izhârından önce Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki diyalogda geçen ifadeler, mucizeye bakış doğrultusunda müfessirler tarafından farklı değerlendirilmiş ve bunun neticesinde de Hz. Mûsâ ve Firavun ile ilgili, mucize ve nedenselliğe bakış kapsamında farklı tipolojik yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bu çerçevede mucizeyle ilgili geleneksel yaklaşıma sahip müfessirlerin, ikinci asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın asasına başvurarak mucize izhâr etmesini bir peygamberin nübüvvetini ispat sadedinde yapması gereken ilk ve en önemli iş olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Modern dönemde ise kevnî yasalara bağlı bir zihin yapısının sonucu

---

10 Râzî'nin bu ifadeyle tam olarak neyi kastettiği açık olmamakla birlikte bu ifadeyle Râzî, muhtemelen bir nesneyi o nesne yapan unsurların belli bir sistem ve ölçüye uygun olarak bir araya gelmesi ve o nesneyi oluşturmasını kastetmiştir. Bu durumda asanın, içindeki unsurların sistematik dizilimi açısından değil de hareket etme bakımından yılan olduğu söylenebilir.
11 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.246.
12 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.246.
13 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.204.

olarak mucizeye ve mucize izhârına soğuk bakıldığını ve ilgili yönde bir peygamber tipinin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

Meselenin Firavun'a bakan tarafında da müfessirlerin mucizeye bakışının tipoloji biçiminde kendisini yansıttığı görülmektedir. Bu kapsamda Zemahşerî, ikinci asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın beyyine izhâr etme teklifine Firavun'un onay vermesini ve mucize istemesini doğru bulmuştur. Ona göre doğru sözlü olan mucize gösterebilmelidir. Nitekim mucize, nübüvvet iddiasında olan için bir tasdik vesilesidir. Ayrıca Zemahşerî söz konusu tavrından dolayı Firavun'u bilge bir kişi olarak sunmuş ve bilge bir kişinin yalancıyı tasdik etmeyeceğini belirtmiştir. Sözü edilen tavrı takdire şayan olarak sunan Zemahşerî'nin, Firavun'da olmakla birlikte ehl-i kıble olan bazı kimselerde böyle bir yaklaşımın olmadığını söylemesi ise canlı ve aktüel tefsîr anlayışını yansıtması bakımından dikkat çekicidir.[14] Zemahşerî'nin ilgili yorumu, peygamberlerin tanınmasında mucizenin herkes için gerekli olduğunu ve nübüvvet öncesindeki güzel hasletlerin peygamberlik için yeterli olmadığını savunan Mutezilî yaklaşıma paralel durmaktadır. Bununla birlikte söz konusu yorumda "bir haberin sıhhatini öğrenmek için delil istemenin gerekli olması" anlayışının daha baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin delili olması gerektiğinden bahseden Beydâvî'nin de Zemahşerî ile benzer bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.[15] Elmalılı da Firavun'un, peygamberlik iddiasında bulunan Hz. Mûsâ'dan ayet istemesini yerinde bir davranış olarak görmüştür. Ona göre Firavun'un ilgili sözleri usulünce yapılmış bir talebi ifade etmektedir ve herhangi bir haksızlık bulunmamaktadır. Bununla birlikte "eğer eğer" diyerek şart edatlarını sık tekrar etmesinde nezaketsizlik ve telaşın izleri görülmektedir.[16]

## 4. Asa Yılana Dönüşebilir mi? (Râzî'den Elmalılı'ya)

Cansız bir nesne olan asanın canlı bir varlık olan yılana dönüşmesi olayı, "her ma'lûlün türdeş bir illete mebnî olması" kuralına, diğer bir ifadeyle tabiatta cari kanunlara uymaması dolayısıyla tartışılan bir konu olmuştur. Bu çerçevede klasik

[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.387.
[15] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.539.
[16] Elmalılı, *Hak Dini,* C.III, s.2229.

dönemde söz konusu dönüşümü mümkün görmeyen tabiatçı felsefeciler ile mümkün gören âlimler arasında bir tartışmanın yaşandığı görülmektedir. Modern dönemde de aynı tartışma devam etmiş, bu defa tabiatçı felsefecilerin görüşleri bazı müfessirler tarafından dile getirilmiştir.

### a. Asanın Yılana Dönüşemeyeceğini İddia Edenler

Asanın yılana dönüşüp dönüşemeyeceği hususunda klasik dönemde Râzî tarafından tabiatçılara atfen aktarılan ve modern dönemde Tantâvî tarafından savunulacak olan pozitivist yaklaşım ile *fâil-i muhtâr* ilah anlayışına dayalı klasik yaklaşım arasında bir çatışmanın olduğu görülmektedir. Gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde, nedensellik ilkesinin temel bir kod olarak yer edindiği zihinler, asanın yılana dönüşmesini inkâr edip bu dönüşmeyi mümkün görmenin, kesin ilimlere itimadı ortadan kaldıracağını ifade etmişlerdir. Onlara göre bu durum bâtıldır. Bâtıla götüren de bâtıldır. Çünkü onlara göre küçük bir asanın büyük bir yılana dönüşmesini imkân dâhilinde görmek, aynı şekilde tek bir saman çöpünün güçlü, genç bir insana ve bir arpanın da yılana dönüşebileceğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bu durumda aynı şeyin şu an karşımızda olan kişi hakkında da geçerli olması, dolayısıyla onun bir ana babadan değil, birdenbire ortaya çıkan bir varlık olarak kabul edilmesi de mümkün hale gelir. Benzer şekilde şu an görülmekte olan Zeyd'in, dün görülen Zeyd olmadığı, aksine onun hal-i hazırda birdenbire meydana gelmiş başka biri olduğu da söylenebilir. Bu kimselere göre imkân kapılarını kendisi için bu kadar açan kimse için ancak deli hükmü verilir. Eğer bu mümkün görülürse aynı şekilde, dağların altın, deniz sularının kan, evin çöplüğünde bulunan toz toprağın un, evdeki unun da toprak haline gelebileceğini söylemek gerekir. Böyle şeyleri imkân dâhilinde görmek, zarûrî ilimleri ortadan kaldıracağı ve insanı safsataya düşüreceği için kesin olarak bâtıldır. Bâtıla götüren de bâtıldır.[17]

Benzer görüşleri aktaran Tantâvî de asanın kâh yılan kâh meyve veren ağaç ya da aydınlatan bir mum olmasının, âkil insanların ilgisini çekecek türden olmadığını belirtmiştir. Tabiatçı felsefeciler gibi Tantâvî de rivayetlerde aktarılanların gerçekleşme biçimlerinin metot olarak kabul edilmesi halinde her şeyin

[17] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.201.

yok olacağını zira hiçbir bitki ve hayvana güvenin kalmayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu durumda bitkiler yılan, yılanlar balık olmuş olabilir. Bu dönüşümlerin böylece devam etmesi ise güven ortamını ortadan kaldırır.[18]

Evrendeki her şeyin kevnî yasalara bağlı olarak gerçekleştiğini savunan ve aksi halde kesin ilimlere itimadın ortadan kalkacağını iddia eden söz konusu yaklaşımda zımnen kıssaların gerçekliği konusunun gündeme getirildiğini ve ilgili kıssaların aslında gerçekleşmediğinin savunulduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede aslında vuku bulmadığı düşünülen bir olayı anlatan lafızların hakikate doğru yol almadığı düşünüldüğünden, mecaz olarak hangi varış noktasına yönelebileceği üzerinde durulmuştur. Söz konusu zihnî çabanın bir ürünü olarak da ilgili olayın kinâyî-temsîlî bağlamda ele alındığı ve zikri geçen olayı anlatan ifadelerin boşluğa yönelmekten kurtarılarak kendilerine bir varış noktası tayin edildiği söylenebilir.

Sözü edilen yaklaşıma göre *su‘bân* ve *yed-i beyzâ* mucizesinden maksat aynıdır ve söz konusu iki kavram, Hz. Mûsâ'nın delilinin kuvvetli, apaçık ve kesin olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle asa-yılan hücceti, muhaliflerin görüşlerini iptal etmesi ve onların yanlış olduğunu ortaya koyması bakımından âdeta haktan sapmış kimselerin delillerini yutan bir yılan gibi olmuş, söz konusu durum çok açık olduğu için de *yed-i beyzâ* diye tavsif edilmiştir. Bu durum, "yetkin biri, açık bir üstünlüğü var" manasında olmak üzere "Falan kimsenin falanca ilimde *yed-i beyzâsı* vardır." denilmesi gibidir.[19] Diğer bir ifadeyle söz konusu yaklaşıma göre ilgili mucize fiilen gerçekleşmemiş, aslında asa yılana dönüşmemiştir. Râzî tarafından kabul edilmemekle birlikte görüş olarak aktarılan bu okuyuşun, modern dönemde de benzer şekillerde dillendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede Seyyid Kutub, Hz. Mûsâ'nın el mucizesinin gerçek anlamı dışında hakkın aydınlığına, ayetin açıklığına ve kanıtın kesinliğine bir işaret olduğunu belirtmiş,[20] Muhammed Esed de

---

[18] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C. X, s.78.
[19] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XIV, s.204-205; Aynı görüşü Râzî üzerinden dile getiren Kur'ân Yolu tefsîri için bkz. Heyet, *Kur'ân Yolu*, C.II, s.566.
[20] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2692.

el mucizesini peygamberlik görevinin tevdi edilmesiyle birlikte gerçekleşen aydınlanma anlamında olduğunu ifade etmiştir.[21]

### b. Asanın Yılana Dönüşebileceğini İddia Edenler

Konumuza dair ayetleri yoğun bir biçimde işârî tahlile tabi tutan Râzî, yukarıda sözünü ettiğimiz temsîlî -kinâyî görüşü aktarmış ve bu tür tahliller yapan kişileri dinsizlikle ithâm etmiştir. İşari tahlillere açık bir müfessir olmakla birlikte Râzî'nin zikri geçen okuyuşa bu denli sert yaklaşmasında, ilgili okuyuşta söz konusu olayın aslında vuku bulmadığını ima eden yönü görmüş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu durum, her ikisi de "işârî" gelenek altında tasnif edilebilecek "tasavvufî" ve "bilimselci" okuyuşların, ayetlerin anlamı hususunda nihai noktayı belirtme bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede ayeti bağlamından ne kadar uzak yorumlasa da sûfî geleneğin aslında ilgili olayın kevnî yasalar üstü gerçekliğine ve olayın zâhirî örgüsüne inandığını ve "yemekten sonra tatlı" mesabesinde söz konusu işârî tahlilleri sunduğunu göstermektedir. Bu durum, işârî tahlillere yer veren bir müfessir olan Râzî'nin, kinâyî-temsîlî okuyuşunu nihai nokta olarak sunup ilgili olayın aslında vuku bulmadığını zımnen ifade eden yaklaşıma olan tepkisinin alt yapısını ortaya koymaktadır. Râzî'nin ilgili okuyuşu, tevâtürü kabul etmemek, Allah ve elçisini yalanlamak olarak değerlendirmesi ve asanın yılana dönüşmesinin imkân dâhilinde bir iş olduğu açıklanmışken kişiyi böyle bir te'vîle sevk edecek herhangi bir sebep bulunmadığını belirtmesi de söz konusu değerlendirmeyi haklı çıkarmaktadır.[22]

Râzî'nin konuyla ilgili açıklamaları hem kendi dönemindeki tabiatçı görüşlere hem de modern dönemde Tantâvî tarafından aktarılan ve savunulan görüşlere cevap teşkil etmektedir. Ona göre tabiatçı felsefeciler, mucizeleri mutlak manada imkânsız görmektedirler. Onlar, belirli bir yolun dışında bu tür şeylerin var olmasının imkân dâhilinde olmadığını iddia ederek, "cahillik ve imkânsızı mümkün görme" yanlışından kurtulmanın mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.[23] Ancak Râzî'ye göre felsefeciler, her ne kadar ilgili durumdan kurtulduklarını iddia

---

[21] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.627.
[22] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.204-205.
[23] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.202.

etmişlerse de gerçekte bu durum, savuşturulması mümkün olmayacak bir biçimde onların yakasına yapışmıştır. Zira bu âlemdeki olaylar için iki ihtimal söz konusudur. Buna göre olaylar ya hiçbir müessir olmadan yahut da bir müessirden dolayı meydana gelir. Râzî'ye göre her iki duruma göre de, ehl-i sünnetin savunduğu görüş haklı çıkmaktadır. Şöyle ki, hadiselerin bir müessir olmadan meydana geldiği görüşü akla aykırı olması hasebiyle bâtıldır. Ayrıca akla aykırı olan bu görüş kabul edilse bile söz konusu mucizelerin imkân dâhilinde olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü eşyanın herhangi bir müessir olmadan varlık sahnesine çıktığı kabul edildiğinde, ana baba olmadan bir insanın var olabileceğini, bir dağın altına, bir denizin de kana dönüşebileceğini imkân dâhilinde görmemiz gerekir. Çünkü herhangi bir müessir olmaksızın bazı şeylerin meydana gelebileceğini söylemek, yine herhangi bir müessir olmaksızın başka şeylerin meydana gelebileceğini de söylemek demektir. Bu takdirde ehl-i sünnetin görüşünün haklı olduğu ortaya çıkmış olur.[24]

Tabiatçıların görüşlerini çürütmeye devam eden Râzî'ye göre ikinci seçenek, bu âlemin bir müessir ve müdebbirinin bulunduğunun kabul edilmesidir. Söz konusu durumda ise bu müessirin, ya *mûcib-i bizzât* ve yahut *fâil-i muhtâr* olması îcâp eder. Birinci ihtimalin kabul edilmesi halinde ise Râzî'nin savunduğu görüş haklı çıkmaktadır. Şöyle ki, onun müessir olup tercih edişinin de zatı gereği mûcip olmasından kaynaklandığı düşünüldüğünde, her belirli vaktin belirli bir hadiseye tahsis edildiğini kesin bir şekilde ifade etmek gerekir. Ayrıca felekî şekillerin farklı olması sebebiyle bu âlemin hadiselerinin de farklı farklı meydana geldiği ortaya çıkmış olur. Çünkü bu durum dikkate alınmazsa kadîm ve devamlı olan illetin, sonradan olan ve değişen neticenin sebebi olması imkânsız olur. Bütün bunlar kabul edildiği takdirde felekte, insanın ana babadan olmaksızın bir anda meydana gelmesini, dağın maddesinin altına veya canlı bir şekle dönüşmesini gerektiren garip bir şeklin meydana gelmesinden emin olunamayacağı için ehl-i sünnetin mucizeye dair bütün ilzâmları geri dönmüş olacaktır.[25] Bu âlemin müessirinin *fâil-i muhtâr* olduğu düşünüldüğünde ise zikredilen şeylerin tamamının mümkün olduğunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Zira *fâil-i muhtâr*, insanı ana baba olmaksızın kendi iradesiyle bir anda yaratmış, dağın maddesini altına, denizi de kana dönüştürmüş

[24] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.202.
[25] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.202-203.

olabilir. Bütün bu açıklamalara binaen Râzî, felsefeciler tarafından ehl-i sünnet anlayışını ilzâm etmek üzere dillendirilen görüşlerin bütün takdir ve fırkalar nazar-ı dikkate alındığında ehl-i sünnet lehine geçerli olduğunu ve bunun kesinlikle savuşturulamayacağını ifade etmiştir.[26]

Yukarıda sözü edilen açıklamalarından sonra Râzî, asanın yılana dönüşmesine dair temel görüşünü ortaya koymuştur. Yalnız Râzî, asanın yılana dönüşmesi özelinde mucizenin olabilirliğini hem tabiat kanunları çerçevesinde hem de söz konusu kanunların ötesinde mutlak kudret anlayışıyla açıklamışyıt. Bu durum Râzî'nin nedensellik ve nedensizlik gibi birbirine zıt iki kodu paradigmasında barındırdığını göstermektedir.

Önermeler üzerinden görüşünü savunma yoluna giden Râzî'ye göre cisimlerin özleri, mahiyetlerinin bütününde birbirlerine benzemektedir. Bu durumda bir şey hakkında doğru olanın, onun benzeri için; başkası için doğru olanın da bütün cisimler için doğru olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu sebeple bazı cisimler için bir vasıf doğru olduğunda, benzer vasıflar bütün cisimler için doğru olur. Durum böyle olunca asanın cismi, kendisini yılana dönüştüren nitelikleri kabul etmiş olur. Diğer bir ifadeyle asanın büyük bir yılana dönüşmesi, aslında imkân dâhilindedir. Allah'ın, mümkün olan her şeye kadir olduğu sabittir. Dolayısıyla onun, asayı büyük bir yılana dönüştürmeye kâdir olduğuna kesin olarak hükmetmek gerekir. Râzî'ye göre bu görüşün sabit olması için cisimlerin, mahiyetlerinin tamamı bakımından birbirlerine benzediklerinin, bir şey hakkındaki hükmün, o şeyin benzerinin de hükmü olduğunun ve Allah'ın her türlü mümküne kadir olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.[27]

Hem kendi dönemindeki tabiatçı görüşleri hem de benzer görüşleri daha sonra dillendirecek olan Tantâvî'yi önermeler üzerinden ilzâm eden Râzî, bu defa hem kendi döneminde hem de yüzyıllar sonra Muhammed Abduh ve onun gibi düşünenlerin az çok dillendireceği başka bir görüşe geçmiş ve bu görüşü çürütme yoluna gitmiştir. Yaşadığı dönemde evrendeki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tabiat kanunlarına bağlı olarak yürüdüğünü gözlemleyen ve bunun

---

[26] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, S.203.
[27] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.203-204.

sonucunda hayatı determinist bir gözlükle gören bireylerin, zâhirine bakıldığında bilimsel ve nedensel daireden çıktığı düşünülen mucizeleri yorumlarken vicdanını imanî açıdan zedelememe adına mucizeleri bir taraftan reddedip diğer taraftan reddetmemek için buldukları bir "çıkış yolu" izlenimi uyandıran bu düşünceye göre sözü edilen olağanüstülükler (mucizeler), peygamberlerin davet zamanlarına mahsustur. İçinde bulunulan zaman ise böyle değildir. Dolayısıyla bu devirde, bu tür olayları imkân dairesine alma mecburiyeti yoktur.[28]

Râzî'ye göre zikri geçen görüş birkaç açıdan çürütülebilir: Ona göre bütün zamanları kuşatan imkân dairesinin belli bir zamana tahsisi ancak gizli bir delille mümkündür ve o gizli delili bilmeyen kimsenin, söz konusu durumun belli bir zamana tahsis edildiğini bilmesi mümkün değildir. Böyle olunca söz konusu gizli delili bilmeyen insanların, mucizenin imkân dairesinde olduğunu söylemeleri gerekir. Bu sonucun aksine onların mucizeyi imkânsız görmeleri, çelişkiye düşmüş olduklarını göstermektedir.[29] Önermeler üzerinden ilgili görüşü çürütme yoluna giden Râzî, mucizelerin kabul edilmesi halinde zarûrî ilimlerin çökeceğini iddia eden tabiatçıların kullandığı delilleri, mucizenin belli bir zamana tahsis edilmesi gerektiğini savunanlara karşı bir silah olarak kullanmıştır. Bu çerçevede ona göre söz konusu düşünce kabul edilip sadece peygamberlerin davet zamanlarında mucizelerin gösterilebileceği kabul edildiği takdirde nübüvvet müessesesi de zedelenmektedir. Çünkü asanın yılana dönüşmesi mümkün görüldüğünde bir şahsın daha önce görülen kişi olmadığı söylenebilecektir. Zira Allah'ın o ilk şahsı birdenbire yok edip her bakımından ona denk başka bir şahıs yaratması imkân dairesinde olacaktır. Bu durumda da şu anda gördüğümüzün, dün görmüş olduğumuz şahsın aynısı olup olmadığını bilmemiz mümkün olmayacaktır. Bu takdirde ise, Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i gören kimselerde söz konusu şahsın dün görmüş oldukları şahıs olup olmadığı hususunda şüphe oluşacağından bu durumu imkân dâhilinde görmek, nübüvvet müessesesini yaralayacaktır.[30] Yine Râzî'ye göre bu zaman, her ne kadar mucizelerin gösterilebileceği bir zaman değilse de, söz konusu iddia sahiplerine göre

[28] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.201.
[29] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.201.
[30] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.201-202

kerametlerin izhâr edilebileceği bir zaman olduğundan onların mucizeyi caiz görmeleri gerekir. [31]

Râzî, âdetlerin inkılâbına hükmetmenin zor bir iş olduğunu teslim etmektedir. Âlimlerin çaresiz kaldığı bu hususun çözümünde üç görüşün bulunduğunu aktaran Râzî, bunlardan birincisinin, mutlak manada âdetlerin inkılâbını mümkün gören kimselerin görüşü olduğunu ve ehl-i sünnet âlimlerinin de bu görüşü benimsediğini belirtmiştir. Râzî'nin de içinde bulunduğu bu âlimler; öncül bir madde, süre, asıl ve bir terbiye olmaksızın insanın, çeşitli canlıların ve bitkilerin bir anda var olmasını mümkün görmüşler; "cevher-i ferd"in herhangi bir bünye, mizaç, rutubet ve bir terkîbe sahip olmaksızın âlim, kâdir, akıllı ve kâhir bir canlı olmasını caiz görmüşlerdir. Aynı şekilde onlar, gözleri sağlam birinin gündüzleyin tepedeki güneşi göremeyebileceğini ama Endülüs'teki bir âmânın gece karanlığında en doğudaki bölgeyi görebileceğini söylemişlerdir.[32]

Mucizeleri belli bir zamana hasredenler ile mucizeyi imkân dâhilinde görmeyen tabiatçı felsefecilerin görüşlerini aklî ve mantıkî deliller ile çürüttükten sonra Râzî, konuyla ilgili Mutezile'nin görüşlerine geçmiş ve onların tutarsızlıklarını dile getirmiştir. Ona göre Mutezile, bazı örneklerde harikulade şeylerin olabileceğini ve normal şeylerin mecralarından çıkabileceğini kabul etmektedir. Mesela Mutezilî âlimlerin çoğu, ana baba olmaksızın insanın bir anda var olabileceğini; suyun ateşe veya ateşin suya dönüşebileceğini ve tohumsuz olarak ekinin bitebileceğini söylerler. Ama Râzî'ye göre onlar, "cevher-i ferd"in ilim, kudret ve hayat ile nitelenmesini caiz görmezler. Onlara göre, bu tür şeylerin gerçekleşmesi, özel bir mizacın bulunmasına bağlıdır. Onlar, gözün sağlam, görülen şeyin mevcut olması, çok yakın ve çok uzak olmaması halinde görme eyleminin gerçekleşeceğini, bu şartların bulunmaması durumunda ise bunun gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir. Netice olarak Râzî'ye göre Mutezilî âlimler, bazı durumlarda âdetlerin mecrâlarını nazar-ı dikkate almayıp onların başka hallere dönüşüp âdeti delmesinin mümkün olacağını ifade ederken bazı durumlarda ise onun mecrâsında olmasının vacip olduğunu, zevâlinin ve inkılâbının

---

[31] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.202.
[32] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.202.

imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Râzî'ye göre âlimler, Mutezile'nin sabit ve bilinebilir bir kanunu olmadığını düşünmektedirler.[33]

Elmalılı Hamdi Yazır'ın da zikri geçen konuya ayrı bir önem atfettiği ve uzun açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Mucizeyi inkâr edenleri, karanlık bir odada ellerini koynundaki fosfor tozuna batırıp çıkararak parlamasını sağlayan kişiler olarak tasvir eden Elmalılı, te'vîl vadisinde yürüyerek ilhâda saptığını düşündüğü kişilerden dem vurmuştur. O da Râzî gibi, asa ve el mucizelerini kinâyî ve temsîlî okuyup el mucizesini Hz. Mûsâ'nın delillerinin çok açık olduğuna, yılan mucizesini ise karşı tarafın delillerini yutma bakımından ejderha gibi olduğuna yoran ve söz konusu iki mucizeyi tek bir anlamın iki yüzü olarak kabul edenlere çatmıştır. Râzî'den farklı olarak Elmalılı, zikri geçen okuyuşta kıssaların gerçekliğini zımnen reddeden yönü açıkça ortaya koymuştur. Ona göre söz konusu anlayışı savunanlar iddialarıyla aslında Kur'ânın, hüccetin neden ibaret olduğunu açıkça ifade etmediğini belirtmiş olmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle onlar aslında söz konusu okuyuşlarıyla gerçekte yılana bağlı bir olayın gerçekleşmediğini belirtmişlerdir. Elmalılı'ya göre bu tür bir te'vîl tabiatçılığa sapmak, mucizeyi inkâr etmek ve ilk yaratılış olayını düşünmemekten kaynaklanmaktadır. Bu kişiler asanın yılana dönüştüğünü gözleriyle görseler inanmayacak, Firavun gibi sihir diyecek, haber-i sâdık ve tevâtür ile böyle bir olayı işittiğinde de te'vîl edecek türden insanlardır.[34]

Elmalılı'ya göre burada akıl-nakil dengesini iyi kurmak gerekmektedir. Ona göre akıl iki yolla veri elde eder. Bunlardan birincisi, eşi benzeri geçmemiş ve kıyâssız olarak alınıp sonrasında ya münferit olarak kalan ya da tekerrür edip çoğalan verilerdir. İkincisi ise kıyâsî veya fennî olarak isimlendirilen, eşi benzeri geçmiş bulunan şeylerdir ki akıl dendiğinde genellikle kıyâsî yol akla gelir. Yalnız akılla ilgili şeyler sadece kıyâsî yolla ulaşılan veriler olarak kabul edilip birinci kısma dâhil olanlar atıldığında aslında akıl, kıyâs ve fen yok edilmiş olur.[35]

Bir kişinin nakli ele alırken tüm dirâyetini sadece kendi kıyâs anlayışına hasretmesi aslında kendi bilgi sermayesini yıkması sonucunu doğuracaktır. Zira bu

[33] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, S.203.
[34] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2237-2238.
[35] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2238-2239.

durumda kişi, kıyâsın ve âdetin üstündeki yeni bilgilerden mahrum kalacak, onları kendi kıyâsî anlayışına yaklaştırma adına te'vîl yoluna başvuracak ve inkâr yoluna başvuracaktır. Kişiyi sadece bir şeyin özünde çelişki bulunması, diğer bir deyişle bir şeyin hem var hem de yok olması inkâra sevk edebilir. Bir olayın benzerinin azlığı, çokluğu ayrı bir konudur. Mümkün olan bazı şeyler hiçbir zaman meydana gelmeyeceği gibi nadiren meydana gelip grup oluşturmayabilir. Mesela kanatlı bir insanın var olduğu hiç duyulmamış olmakla birlikte bu onun mümkün olmadığı anlamına gelmez.

İlmin geçerli olduğu alan mümkün ve sürekli olanlardır. Fakat mükerrer olayların bulunması, mutat olmayanların inkârını gerektirmez. Bu durumda gerçekleştiği bildirilen bir olayla ilgili haber ulaştığında önce haberin sıhhati tespit edilmeli, sonrasında ise âdetlere uygun açıdan mı yoksa âdetler üstü açıdan mı mevzu bahis olduğuna bakılmalıdır. Eğer zikri geçen olay âdet üzere mevzu bahis ediliyorsa yapılması gereken şey, mümkün olup olmadığını anlama adına onu genel ölçüye göre değerlendirmektir. Aktarılan olay harikulade olarak konu ediliyorsa bu durumda da onu diğer olaylara göre değerlendirmek yerine kendisiyle mukayese etmek ve özünde bir çelişki bulunup bulunmadığına bakmak gerekir. Özünde bir çelişki olmaması halinde de inkâr ve te'vîl yoluna sapmadan onu garip bir olay olarak kaydetmek gerekir. Zaten nakle dayalı ilimlerin görevlerinden biri de bu gibi özel olayları kaydetmek ve gelecek nesillere aktarmaktır. İlahi kitaplar bu gibi nadir durumların en kesin olanlarını bize aktararak fikirlerimizi ve doğrularımızı sınırlayan tabiat çemberinden bizi kurtarırlar. Pozitif bilimin gayesi de münferit olayları inkâr etmek değil tekrar eden olayları izleyip ortak özelliklerini bulmaktır. Bu çerçevede tabiat kanunları dışında münferit olayların olmayacağını iddia etmek ilmin mantığına aykırıdır. Rivayetin sıhhatini dikkate almadan garip ve acayip şeyleri tarih adına nakletmek ilmin nakil güvenliğini zedeleyeceği gibi sıhhatli haberlerle gelen harikulade olayları o günün pozitif biliminde bulunmamasına binaen reddetmek de halkın tarihten faydalanmasına engel olacaktır.[36]

Asa-yılan mucizesini önermelerle açıklayan Râzî'nin görüşlerini ayrıntılı biçimde aktaran Elmalılı, döneminin felsefi yaklaşımını da yansıtmıştır. Ona göre

[36] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2239-2241.

tabiat ilimlerinde ulaşılan bilgiler şaşmaz ve değişmez değildir ve bu ilimlerdeki gelişmeler ve keşifler ile temel kurallarda değişiklik olabilir. Elmalılı'ya göre şüpheler içinde boğulmak ile tabiat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olma arasındaki orta yolu bulmak en doğrusudur. Alman filozof Kant'ın ortaya koyduğu bu görüşe göre tabiat ilimleri gözlem ve deneyle elde edilmiştir ve bunlar zarûrî değil assertoriktir (yalın önerme). Bilfiil gerçekleşeni bildirirler. Diğer bir ifadeyle bunlar deneyle elde edilmişlerdir ve böyle olmaları zorunlu olduğu için değil deneyde böyle oldukları için böyledirler. Dolayısıyla bunların daima zorunlu bir şekilde böyle olmaları gerektiği ve bunun dışında olmalarının mümkün olmayacağı söylenemez. Zira yarın başka bir deneyin başka bir sonucu ortaya koyması ihtimal dâhilindedir. [37]

Konuyla ilgili olarak Mevakıf ve Şerhi'nden alıntı yapan Elmalılı'ya göre olağandışı olayların ve dolayısıyla mucizelerin gerçekleşmesi; varlıkların ilk yaratılışları ve yok oluşlarından daha garip değildir. Ona göre mucizevî olayları imkân dâhilinde görmenin şüphecilik olduğuna dair söylem de demagojiden ibarettir. Zira harikulade olayların meydana gelmemesi, mesela dün görülen bir dağın bugün altın oluvermediğine dair hükmümüz, onun altın olabilmesine aykırı değildir. Bir cismin bir durumdaki varlığını kesin olarak bilmek onun orada olmayıp başka bir cismin onun yerinde olduğuna dair düşünceyi imkân dairesinden çıkarmaz. Ne kesin olay aksinin imkânını ortadan kaldırır ne de aksinin mümkün olması gözlemlenen olayı ihlal edecek bir şüpheyi beraberinde getirir. Bu çerçevede bir yılanın yılandan ve belli bir sürede olduğuna dair kesin bilgimiz, ilk yaratılış olayında olduğu gibi yılanın diğer bir şeyden ve birdenbire yaratılmış olabileceğine engel değildir. Birincisi vaki iken ikincisi mümkündür. Ayrıca mucizelerin tarihte olagelmiş oldukları dikkate alındığında onların da bir grup oluşturduğunu ve âdet hükmünde kabul edilebileceğini göstermektedir.[38] Diğer bir ifadeyle mucizeler de kendi aralarında uyum ve mutat durum oluşturmaktadırlar. Her tanımanın bir nesnedeki farklı özellikleri tespit etmekten geçtiği düşünüldüğünde mucizelerin de benzememe ve üstün olma bakımından sıradan olaylardan ayrılan ilahi bir geleneği temsil ettikleri söylenebilir.

---

[37] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2241-2245.
[38] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2245-2246; Benzer bir yaklaşım için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111.

İnsan varlık olarak canlılar sınıfındaki uyum içinde ayrıcalığa ve aykırılığa sahip olması hasebiyle nasıl harikulade ise mucizeler de tabiatın uyumlu dünyasında böyle bir aykırılığı temsil etmektedir. Mucizelerin oluşması kıyâs yolu ile anlaşılamaz, gözlem ve haber ile bilinebilir. Telefon ve telgrafın keşfinden önce batıdaki bir adamın doğudaki biriyle iki saniyede haberleşebileceğini kıyâs ile tespit etmek mümkün olmadığı için o dönemde böyle bir şeyin mümkün olamayacağını, akıl ve bilimin bunu kabul etmeyeceğini söylemek bilime atılmış bir iftira olurdu. Elmalılı'ya göre böyle bir şeyi mümkün görmek hiçbir çelişkiyi gerektirmez. Bilgiyi aklî kıyâsa hasredip aklın kabiliyetlerini unutarak geleceğe dair kesin hükümler çıkarmak nasıl haksızlık ise şimdiki zamandan geçmişe doğru kesin hükümlerde bulunmak da en az o kadar haksızlıktır. Ayrıca hali, geçmişe kıyâsla daha gelişmiş kabul edip halde yapılamayanın geçmişte de gerçekleşmiş olamayacağına karar vermek de kişisel kıyâsla hüküm çıkarma, ayetle ve tevâtürle sabit olan harikulade olayları inkâr ve te'vîl etme anlamına gelmekte, ilme ve insanlığın gelişmesine zarar veren bir zorbalık anlamı taşımaktadır.[39]

Elmalılı'ya göre bu kimseler tabiatın, âdetin mutlak hâkim olmadığını gösterecek şekilde değişik türlere ayrışmasını görmeyip olaya kör bir tabiatçılık taassubuyla yaklaşmaktadırlar. Bu kimseleri donuk kafalı ve kibirli olarak tavsif eden Elmalılı, âlemdeki en büyük uyumun, hudûs ve değişkenlik prensibi olduğunu, prensip olarak kabul edilen her oluşun daha önce benzeri görülmeyen bir harikayla başladığını, bütün tekâmülün de böyle özel ve olağanüstü bir oluşla meydana geldiğinin düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu kişiler, her an cansız nesnelerin hayat bulduğunu gördükleri halde tekrar eden kanunları şart ve mutlak kabul etmektedirler. Aslında Elmalılı'ya göre tabiat olaylarının gerçekleşme şekli de bu iddianın boş olduğunu göstermektedir. Bu kişiler, iddialarını geçersiz kılan tabiattaki değişimleri mümkün görmekte, ma'lûle sebep olacak bir etkenin gerektiğini kabul etmekte fakat söz konusu değişimin hızındaki farklılığı imkânsız görmektedirler. Bir asanın belli bir süre zarfında çürüyüp kömüre dönüşmesi olağan olduğu gibi aynı dönüşümün birdenbire olmasında da hiçbir çelişki bulunmamaktadır. Birincisini imkân dâhilinde görüp diğerini görmemek

---

[39] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2246-2248.

akılsızlıktan, hayatın sırrına erememekten ve ilk yaratılıştaki hikmeti hesaba katamamaktan kaynaklanan cehaletin bir ürünüdür.[40]

Söz konusu açıklamaları yapan Elmalılı, yanlış anlaşılmayı önleme adına, insanın bütün beklentisini mucizelere bağlayıp tabiattaki akışı görmemesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre uzun bir tarihi sürecin sonunda ortaya çıkan gözlem ve deneylerin sonuçlarını hiçe saymak, çabalamayı bırakıp gökten sofra beklemek de doğru yoldan ayrılmaktır. Tam da bu yüzden Kur'ân, dikkatleri harikulade olaylardan çok âdetlere çekmiştir. Fakat Elmalılı'ya göre Allah'ın olağanın dışında bir şey yaratamayacağını düşünmek de onun sonsuz kudretini katı bir tabiat mantığıyla sınırlandırmak anlamına gelir ki bu durum aynı zamanda sebeplere ve olaylara öncülük eden ilk yaratılışı da unutma anlamı taşımaktadır. A'râf suresinde önce göklerin ve yerin yaratılmasından, arşa istivâdan, gece ve gündüzden, güneş, ay ve yıldızlardan bahsedilmesi (A'râf 7/54) sonrasında ise peygamber kıssalarına girilmesi, peygamber mucizelerinin ilk yaratılışla birlikte tasavvur ve tasdik edilmesi gerektiğini bizlere göstermektedir. Allah'ın, kâfirlerin kalplerini mühürlemesinden (A'râf 7/101) maksat da tabiatın putlaştırılması, önceki intibaların dışına çıkılamaması ve yeni bir hakikatin kabul edilmesi anlayışının, dolayısıyla gelişme potansiyelinin kapatılarak manevi duyarlılığa son verilmesidir.[41]

Elmalılı, tabiatta gözlem ve deneyle elde edilen sonuçların oluşturduğu ma'lûliyet ilkesinin, tabiatla ilgili bütün bilgiler üzerinde henüz tatbik edilmediğini belirtmiştir. Dolayısıyla fizik ve kimyanın da kendi alanlarına giren bütün olayları kapsadığı söylenemez. Ayrıca söz konusu ilimlerde bir olayın birçok sebepten birine bağlı olarak gerçekleştiği bilinmektedir. Mesela bir fabrikaya su, buhar ve elektrikten biri, gerekli enerjiyi verebilir. Bu durumda birçok sebep birçok olayın müsebbibi olabileceğinden sebeplerin ve sebeplerin sebeplerinin bir zincir halinde hesaba katılması ve bunların değerlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Yalnız açık olan bir şey varsa o da insanoğlunun bütün olayların sebeplerini bilmediği, dolayısıyla bir olayın da bütün sebeplerini bilmediği gerçeğidir. Bilinen sebepler ise eksik, zâhirî ve göreceli olup küllî, mutlak ve hakiki illet değerinde değildir. Hakiki illet kökten

---

[40] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2248-2249.
[41] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2249-2250.

yaratmadır. İnsanların sebeplilik düzeni hakkındaki bilgisi tam değil kısmî ve görecelidir. Bu durumda bilgi alanımızdaki sebepleri inkâr edemeyeceğimiz gibi bunları genel bir sebep olarak görüp bazı şeylerin kesinlikle gerçekleşmeyeceğini iddia etmeye de hakkımız yoktur. [42]

Mevdûdî'nin de Elmalılı gibi pozitivist yaklaşımlara karşı durduğu görülmektedir. Ona göre mucize özü itibariyle peygamberlerin nübüvvet iddiasında bulunmaları üzerine halkın peygamberlerden, tabiat kanunlarıyla izah edilemeyen olaylar gerçekleştirmelerini istemesine dayanmaktadır. Mevdûdî, bilimselci yaklaşıma sahip olanları kastederek bazı Müslüman aydınların söz konusu olayları, tabiat kanunlarına uydurma çabasına giriştiklerini ve böyle yaparak farkında olmadan Allah'ın kitabına karşı şüpheci bir tavır takındıklarını belirtmiştir. Kur'ân'ın asa-yılan dönüşümünü tabiatüstü bir olay olarak anlatması ve bunu nübüvvetin bir delili olarak sunması da ilgili görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Ona göre söz konusu olayı olağan olarak görmek Kitab'a karşı inançsızlıktır. Bu kapsamda Mevdûdî, Allah'ın belli kanunlara göre kâinât sistemini kurup çalıştırdıktan sonra ona müdahale edip edemeyeceği sorusunu gündeme getirmiştir. Ona göre Allah mülkünün idaresini devamlı elinde tutmaktadır ve olayların oluşumunda her türlü değişikliği gerçekleştirebilir. Mevdûdî'ye göre bir yılanın sadece biyolojik süreçle yaratılabileceğini düşünen kişi, asanın yılan olup sonrasında tekrar asaya dönüşmesini, esası olmayan bir olay olarak görecek ve bu durum inançsızlığı beraberinde getirecektir. Ne var ki doğrusu Allah'ın cansız varlığı canlı, canlı varlığı da cansız hale getirebileceğine inanmaktır. Civcivin cansız bir yumurtadan defalarca çıkmasında hayret edilecek bir durum nasıl yoksa asanın üç defa yılana dönüşmesinde de bir olağanüstülük bulunmamaktadır.[43]

Mevdûdî'nin kendi görüşünü açıklarken verdiği örneğin kendi görüşünü destekler mahiyette olmadığı görülmektedir. Nedensellik ilkesine bağlı olarak asa-yılan mucizesinin kevnî kanunlara uygun ve olağan olduğunu iddia edenlere çatan ve asa-yılan olayını harikulade olarak sunan Mevdûdî'nin, yumurta-civciv örneğini vererek temelde nedensellik ilkesine dönmesi ve ilgili mucizeyi olağan olarak

[42] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2250-2251.
[43] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.70-71.

sunması, düştüğü çelişkiyi göstermektedir. Zira Mevdûdî, önce mucizenin harikulade olduğunu ifade etmekte, bir yılanın yaratılmasının sadece biyolojik süreçle olabileceğine inananlara çatmakta, sonrasında ise yumurta-civciv örneği üzerinden zikri geçen mucizenin olağan olduğunu ve biyolojik bir sürece bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ayrıca cansız konumda zikredilen yumurta ile asanın, varlık olarak konumunun da aynı olmadığı ortadadır. Netice olarak Mevdûdî'nin önce nedenselliği büsbütün dışladığı sonrasında ise asa-yılan ma'lûlünün bir illeti olduğunu kabul ettiği fakat zikri geçen illeti türdeşlik özelliğinden çıkardığı görülmektedir.

## 5. Asanın Yılana Dönüşme Şekli (Taberî'den Saîd Havvâ'ya Cevherî-Arazî Dönüşüm)

Cansız bir ağaç dalı olan asanın, hareket eden canlı bir varlığa, bir yılana dönüşme keyfiyetiyle ilgili tefsîr kaynaklarımızda farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Söz konusu dönüşümün keyfiyetine dair yapılan açıklamalara bakıldığında iki farklı yaklaşımın varlığından söz etmek mümkündür. Taberî, İbn Kesîr ve sözü edilen dönüşüme değinmeyen diğer müfessirlerde *fâil-i muhtâr* bir ilah anlayışının baskın olduğu görülmektedir. Söz konusu müfessirlerin, zikri geçen dönüşümün imkânına dair herhangi bir soru işareti barındırmayan bir zihin yapısına sahip oldukları söylenebilir. Râzî, Âlûsî ve Saîd Havvâ gibi müfessirlerin ise *fâil-i muhtâr* ilah anlayışına sahip olmakla birlikte söz konusu dönüşümü kevnî yasalar çerçevesinde de inceleme ve açıklama ihtiyacı içinde oldukları görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu müfessirler hem kanunlar hem de "kanun üstülük" yönünde, birbirine zıt yönde dönen iki çarkın oluşturduğu bir paradigmal yapıyla hareket etmişlerdir. Kevnî yasalar çerçevesinde yapılan açıklamalara bakıldığında cevher ve araz bakımından bir dönüşümü savunan ve nedensizliğe yakın duran yaklaşımla birlikte sadece araz ve şekil bakımından bir dönüşümü uygun gören ve nedenselliğe daha yakın duran bir yaklaşımla da karşılaşılmaktadır.

İlk yaklaşım olarak Taberî ve İbn Kesîr'de asanın yılana dönüşme keyfiyetiyle ilgili herhangi bir açıklamanın yapılmadığı ve söz konusu durumun Allah'ın mutlak gücü bağlamında tabii karşılandığı görülmektedir.

Râzî'ye geldiğimizde ise konuyla ilgili açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda o, asanın yılana dönüşme keyfiyetiyle ilgili olarak ayette zikredilen *keennehâ* lafzına değinme ihtiyacı hissetmiştir. Râzî'ye göre söz konusu ifade bağlamında asanın bizzat (özünde) yılan olduğu söylenmemiştir ve bu ifade, o asanın yılan olmasına ters düşmez. Allah, o asayı, miktar bakımından değil de deprenme bakımından yılana benzetmiştir.[44] Benzer şekilde Kurtubî ve İbn Atıyye de asanın evsâf ve a'râz bakımından yılana dönüştürüldüğünü ifade etmişlerdir.[45]

Asanın yılan olma imkânına dair açıklama yapmayan İbn Âşûr da hayatiyet kazanana asanın şekil değiştirmeden yılan olduğunu ifade etmiştir.[46] Söz konusu ifade de İbn Âşûr'un cevher bakımından bir dönüşümü değil de yüzeysel bir dönüşümü benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte onun, *mübîn* kelimesinin izahı sadedinde söz konusu asanın açık bir şekilde yılan olduğunu, onun yılan olmasında herhangi bir bulanıklık ve hayalîliğin olmadığını belirtmesi sözü edilen anlayışıyla çelişmektedir. Zira şekil değiştirmeden sadece yılan olan bir nesnenin yılanlığının açık olması ya da yılan olmasında herhangi bir bulanıklık ve hayaliliğin olmaması vasıfları birbiriyle uyuşmamaktadır.

Benzer şekilde Elmalılı da asa-yılan dönüşümünün hakikatte değil surette olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan Elmalılı'nın zikri geçen konuda Râzî ile aynı görüşü paylaştığı ve söz konusu mucizeyi nedenselliğe yaklaştırdığı söylenebilir. Bu kapsamda o, asa-yılan dönüşümünün, hakikatin ters yüz edilmesi anlamına gelmediğini belirtmiştir. Çünkü ona göre gerçeği ve görünüşü asa olan şey, gerçeği ve görünüşüyle bütünüyle yılan olmamıştır. Gerçek ve görünüş iki ayrı hakikat olarak zihnimizdeki yerlerini daima korur. Asanın asa suretinden çıkarak yılan şeklini alması yahut dış görünüşte asa iken zihinde yok edilip yerine yılan şeklinin konulması mümkündür. Elmalılı bu durumu mum örneğiyle açıklamaktadır. Mum da bin şekle sokulabilir. Her şeklin varlığı diğerlerinden farklı olsa da mum yine mum olarak kalır. Hiçbir şeyi özünden değiştirmek mümkün olmaz.[47]

---

[44] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.246.
[45] Kurtubî, *el-Câmi'*, C.XIV, s.48; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.41.
[46] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.IX, s.49.
[47] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2229-2230.

Bikāî, asanın tam bir dönüşüme uğradığı kanaatindedir. Ona göre asa-yılan olayında asanın cevheri, canlı olan başka bir cevhere dönüşmüştür.[48] Bikāî'ye göre zâhiri ve bâtını asa olan bir cisim yine zâhiri ve bâtını yılan olan bir canlıya dönüşmüş, diğer bir ifadeyle zikri geçen cismin özü tahtalıktan hayvanlığa dönüşmüştür.[49] Tabersî'nin cevhere dayalı bir dönüşümden yana olduğu görülmektedir. Bu kapsamda o, bütün cevherlerin birbirine benzer ve tek cinsten olduklarını belirtmiştir. Çünkü bir değneğin canlıya dönüşmesi kadar imkân haricinde görülen bir durum yoktur. Değneğin canlıya dönüşmesi mümkün ise beyazın siyaha dönüşmesi de mümkündür.[50]

Asanın yılana dönüşme keyfiyetini diğer müfessirlere nispetle daha ayrıntılı ele alan Âlûsî ise hem Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu vurgulayarak tam bir dönüşümden yana olmuş hem de arazî bir dönüşümü savunmuştur. Bu durumda Âlûsî'nin konuyla ilgili net bir görüşünün olmadığını söylemek mümkündür. Tam bir dönüşüm bağlamında ona göre ilgili ayetin zâhiri, bir şeyin özünün değişmesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bakırın altına dönüşmesi de buna örnektir. Allah'ın yaratılış olarak bir şeyi başka bir şeye dönüştürmeye gücü yeter ve buna bir mani yoktur.[51]

Hakikatlerin değişmesinin muhal olduğunu ve bunun Allah'ın kudretiyle bir ilgisi olmadığını dolayısıyla Allah'ın aslında bakırın yerine altın yarattığını savunan görüşü de aktaran Âlûsî, tam dönüşüm fikrine bağlı olarak bu görüşe yakın durmadığını ifade etmiştir. Konuyla ilgili kelamcıların görüşünü de aktaran Âlûsî, Allah'ın bakırı bakır yapan vasıf ve parçaları çekip almış ve onu altın yapacak vasıfları yaratmış olabileceğini belirtmiştir. Yalnız bu anlayışta cevherlerin, sıfatların kabulü hususunda birbirine benzemesi ve denk olması görüşünün esas alınması gerekmektedir. Aslında muhal olan, nesnenin bakır iken altına dönüşmesidir ki aynı anda bir şeyin hem bakır hem altın olmasının mümkün olmaması bunu gerektirmektedir.[52] Asanın zikri geçen iki durumdan biri yoluyla yılana dönüştüğünü belirtip konuyu Allah'a havale eden Âlûsî'nin, kelamcıların görüşüne yakın

[48] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.136.
[49] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.280-281; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.23.
[50] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.393.
[51] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.179.
[52] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.179; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.75.

olduğunu ifade etmesi ise konuyla ilgili çelişkiye düştüğünü göstermektedir.[53] Ayrıca söz konusu ifadeler, Allah'ın kanunlar üstü ve mutlak bir güce sahip olduğunu vurgulayan Âlûsî'nin kevnî yasalar bağlamında da olayı benimseme yoluna gittiğini göstermektedir.

Âlûsî'nin büyü ile ilgili görüşlerini uzun bir alıntıyla aktaran Saîd Havvâ'nın da ilgili olayı hem nedensellik ve nedensellik ötesi bağlamda açıkladığı görülmektedir. Nedensellik bağlamında, atomun yapısındaki elektron ve proton sayısının değiştirilmesi suretiyle artık bir cismin başka bir cisme dönüştürülebildiğini belirten Saîd Havvâ, nedensizlik bağlamında ise büyünün sebepler âleminden bir parça iken mucizenin sebepler âlemini aşan bir olay olduğunu belirtmiştir.[54] Söz konusu ifadeler de Saîd Havvâ'nın mutlak bir dönüşümünden yana olduğunu göstermektedir.

## 6. Nedensellik ve Nedensizlik Bağlamında Asa-Yılan Tarafından Yutulan İp ve Asaların Durumu

Üçüncü asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın attığı asa yılan olmuş ve geleneksel anlayışa göre sihirbazların ip ve asalarını yuttuktan sonra Hz. Mûsâ'nın elinde tekrar eski büyüklüğünde bir asaya dönüşmüştür. Bu durum tefsîrlerimizde asa-yılanın yuttuğu ip ve asalara ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Tefsîr kaynaklarımızda bu sorunun iki farklı yaklaşımla çözülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımlardan birincisi mutlak ve keyfî bir güce sahip olup *fâil-i muhtâr* olan Allah anlayışına dayanmaktadır. İkincisi ise hem sözü edilen anlayışa hem de olayların kevnî kanunlara bağlı olarak gerçekleştiği anlayışına dayanmaktadır. Birinci anlayışa sahip müfessirlerin, birbiriyle uyumlu biçimde çalışan tek bir sistematiğin oluşturduğu bir zihin yapısına sahip oldukları söylenebilir. Diğer anlayışa sahip müfessirlerin zihinleri ise birbirinden bağımsız ve farklı yönlerde dönen çarklara sahiptir ve iki farklı sistemi tek bir paradigmal çatı altında toplamıştır. Söz konusu yaklaşımın bir sonucu olarak da tüm vadiyi dolduran ip ve asaları yutan asa-yılanın Hz. Mûsâ'nın elinde eski büyüklüğünde bir asaya dönüşmesini iki farklı sistemle açıklama yoluna gitmişlerdir.

---

[53] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.177; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.21.
[54] Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.IV, s.1979.

Taberî başta olmak üzere hemen bütün tefsîrlerde Hz. Mûsâ'nın asasını atar atmaz yılana dönüştüğü ve vadiyi doldurmuş olan diğer yılanları insanların gözü önünde yutuverdiği aktarılmıştır. Hz. Mûsâ onu eline aldığında ise asa, eskiden olduğu gibi bir değnek haline gelmiştir. Bu yaşananlar üzerine sihirbazlar o yılanın, kendi değnek ve iplerine dair hiçbir şey bırakmayıp hepsini yuttuğunu görünce bunun bir sihir olmadığını anlamışlar ve: "Bizim değneklerimiz ve iplerimiz nerede? Eğer bu bir sihir olsaydı, onlar kalırdı." demişlerdir. Hatta sihirbazlar secdeye kapanmışlar ve: "Biz, âlemlerin rabbine, Mûsâ'nın ve Harun'un rabbine inandık" diyerek iman ettiklerini dile getirmişlerdir..[55] Müfessirlere göre ilgili asa-yılanın, üç yüz deve tarafından ancak taşınan bütün ip ve değnekleri yuttuktan sonra Hz. Mûsâ'nın elinde, hacminde ve miktarında bir değişiklik olmadan eskisi gibi asa olması, her şeye kâdir ve hür irade sahibi bir ilahın varlığına yorulmalıdır.[56] Aynı anlayışa bağlı olarak değerlendirilebilecek diğer bir ihtimale göre ise söz konusu maddelerin yok olması, ilahi iradenin bir şeyin var olmasıyla ilgili olan müdahalesinin kesintiye uğraması ile ilgilidir. [57]

Söz konusu durumu *fâil-i muhtâr* ilah anlayışıyla açıklayan bazı müfessirler, aynı olayı kevnî yasalar bağlamında da değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda ilgili konunun çözümünde iki yol olabileceği belirtilmiştir. Buna göre, kudret-i ilahi tarafından ya asa-yılanın yuttuğu ip ve asaların maddeleri yok edilmiş yahut paramparça olup zerreler halinde havaya savrulduğundan bu durum hissedilmemiştir. Bunu yapmaya Allah'tan başka hiçbir varlığın gücü yetmez.[58]

---

[55] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.358; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.344; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.83; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s..134; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.487; Nesefî, *Tefsîr*, C.I,s.594; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.564; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.99; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.28; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.17; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.202;; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2595; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.II, s.35.

[56] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.213; Aynı yorum için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.II, s.487; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.103; İbn Atıyye tarafından aktarılan bir rivayette deve sayısı üç yüz altmış olarak ifade edilmiştir. İlgili rivayet için bkz. İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* C.II, s.439.

[57] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.79.

[58] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.213; Aynı yorum için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.II, s.487; Nesefî, *Tefsîr*, C.I, s.594; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.IV, s.364; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.17; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.79; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.26.

## 7. Nedensellik ve Nedensizlik Bağlamında Sihrin ve İmanın Ortaya Çıkışı

Üçüncü asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın asası yılana dönüşmüş ve sihir türünden olanları yutması üzerine sihirbazlar secdeye kapanıp iman etmişlerdir. Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda ilgili olayda sihrin ortaya çıkma şeklinin, zihniyeti ortaya koyacak biçimde nedensellik/nedensizlik bağlamında ele alındığı görülmektedir. Söz konusu olay üzerine sihirbazların iman etmesi ise tipoloji bağlamında ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilme bakışları bağlamında sihirbazlar ve Beni İsrâil çeşitli tipolojik tahlillere tabi tutulmuştur. Böylece müfessirlerimiz sihirbazlar ile Beni İsrâili; ilim, cehalet, bağımsız düşünme gibi konular üzerinden karşılaştırmışlar ve toplumsal grup tasnifi yapmışlardır. Genel olarak bakıldığında tefsîrlerimizin, sihirbazların ilmî yeterliliğini öne çıkarıp takdir ettiği, ilmin faziletine değindiği ve bu çerçevede cahil-âlim farkını vurgulamak üzere Beni İsrâil'i cahil sınıfında sunduğu görülmektedir.

Firavun'dan karşılık bekleyerek ve bâtılı savunmak amacıyla gelen sihirbazların asa-yılan mucizesi neticesinde iman etmeleri, tasavvuf tarihinde ve dolayısıyla sûfî yaklaşımda önemli bir veri ve kod olan "önceleri eşkıya iken evliya olan arifler" konusunu da gündeme getirmiştir. Bu kapsamda İbn Acîbe, tarihte pek çok eşkıyanın sonradan evliya olduğundan bahsetmiştir. Ona göre bu olayda, günah ehli olup velâyet ve inâyete ulaşmak isteyenler için teşvik edici bir örneklik bulunmaktadır. Ayrıca Fudayl b. İyaz, İbrahim b. Edhem ve benzerleri de hayatlarının ilk dönemlerini günahla geçirip sonradan evliyâ olan kişilere örnek olarak verilebilir.[59]

### a. Nedensizliğe Bağlı İman ve Tipolojiler

Müfessirlerin açıklamalarında sihirbazların imanı, tam olarak mahiyeti bilinmemekle birlikte sihir olmadığı bilinen bir eylemin müşahede edilmesine bağlanmıştır. Söz konusu anlayış doğrultusunda Râzî'ye göre sihirbazlar, Hz. Mûsâ'nın asasının yılan olmasını hileyle açıklanamayacak türden bir olay olarak görmüşler ve bunun üzerine secdeye kapanmışlardır. Yüksek tabakadan olan

---

[59] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.290; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.II, s.383.

sihirbazlar asa-yılanın; hile ile olamayacak şekilde iri cüsseli olması, göz, burun delikleri ve ağız gibi uzuvlara sahip olması, atılan her şeyi yutması, sonrasında küçük bir asa haline dönüşmesi gibi unsurları dikkate almışlar ve bunlardan hiçbirinin hile ile olmayacağını bildikleri için iman etmişlerdir.[60] Tabersî'ye göre de asanın yılana dönüşmesi, sayıca çok olmasına rağmen sihirbazların ip ve asalarını yutması, söz konusu asa ve iplerin parçalanarak ya da imkân dâhilinde görenlere göre nedensellik dışında yılanın karnında yok olması, bütün bu olanlardan sonra eksiği ve fazlası olmadan yılanın tekrar asaya dönüşmesi gibi olaylara şahit olan âkil bir insan, bunların beşer gücünü aştığını bilecektir. Sihirbazlar da bunu yapmış, tevhite yönelmiş ve nübüvvet kurumunu benimsemişlerdir. Ona göre bu kimselerin Müslüman olması, Firavun ve kavmi için hüccet olmuştur.[61]

Yukarıda sözü edilen anlayışı teyit eden bir rivayete göre ise sihirbazların liderleri: "Biz büyümüzle insanlara galip geliyorduk ve sihir aletlerimiz bizde kalıyordu. Eğer bu sihirse bizim attıklarımız nerede?" demişler ve cisimlerin hallerinin değişmesinden (var iken yok olmasından) yola çıkarak, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir yaratıcının varlığına ulaşmışlardır. Müfessirlere göre sihirbazlar, bu değişikliğin Hz. Mûsâ'nın eliyle meydana gelmesini de onun Allah katından gönderilmiş gerçek bir peygamber olduğuna delil kabul etmişlerdir.[62]

İlgili açıklamalardan sihirbazların, söz konusu olayın sihir kabilinden bir şey olmayıp "semâvî" bir iş olduğunu anlamaları üzerine iman ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca böyle bir işe, herhangi bir şeye "ol" dediğinde olduran bir varlığın güç yetirebileceğini anladıklarından sihirbazlar secdeye kapanmışlardır.[63] Bu kimseler; Allah korkusu, önündeki hakikate itaat etme şevki ve alçakgönüllülüğün etkisiyle gayri ihtiyari olarak secdeye varmışlardır.[64] Sihir ilminde ileri derecede olan

[60] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.85-86.
[61] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.II, s.712.
[62] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.86; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.294; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI, s.230; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.II, s.199; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.289; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.17; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr,* C.XVI, s.129.
[63] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.214; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.351; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.270; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.29; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.33; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.II, s.712; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.41; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.78; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.24-25; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.162; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.17.
[64] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.29; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.33.

sihirbazların, Hz. Mûsâ'nın mucizesini gördüklerinde bunun bir göz boyama olmayıp sihrin dışında ilahi bir mucize olduğunu anlamaları ilmin faziletini gösteren en büyük delillerdendir. Zira onların sihir ilminde ileri olmaları, bu çıkarımı yapmalarına imkân sağlamıştır.[65] Bu durumda sihirdeki ilmî mertebenin bile kişiyi hakikate götürdüğü düşünüldüğünde tevhit ilminde uzmanlaşan kişinin durumunu düşünmeye bile gerek yoktur.[66]

Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında aslında sihirbazların nedensizlik üzerinden ve sihir alanındaki birikimleri sayesinde Hz. Mûsâ'nın sihirbaz olmadığını daha önceden anladıkları söylenebilir. Zira söz konusu rivayete göre sihirbazlar Firavun'a Hz. Mûsâ'yı uyurken görmek istediklerini söylemişlerdir. O da söylediklerini yaptığında sihirbazlar, asasının Hz. Mûsâ'yı koruduğunu görmüşler ve bunun üzerine: "Bu bir sihir değil! Çünkü sihirbaz uyuduğunda sihri ortadan kalkar." demişlerdir. Fakat Firavun buna karşı çıkmış ve işlerini yapmalarını söylemiştir. Rivayete göre sihirbazların iman ettikten sonra Firavun'u kendilerini sihre zorlamakla ithâm etmeleri (Tâhâ 20/73) de buna dayanmaktadır.[67]

Benzer bir rivayete göre ise Mısır'ın en uzak şehirlerinden birinde kardeşiyle beraber yaşayan sihirbazların reisine Firavun'un elçisi gelmiştir. Bunun üzerine iki kardeş annelerine gidip babalarının kabrinin yerini sormuşlar, o da çocuklarına yerini söylemiştir. Bu kabre varıp ismini bağırarak söyleyen iki kardeşe babaları cevap verince onlar "Kral kendisine gitmemiz için adam gönderdi. Kralın huzuruna izzet sahibi ve zapt edilmez iki kişi yalnız başlarına ve silahsız olarak varmışlar. Kral bu kişilerin hakkından gelememiş. Bu kişilerin yanında bir de asa varmış ki onu attıklarında karşılarında hiçbir şey duramıyormuş." demişlerdir. Bunun üzerine babaları: "Bakın, o ikisi uyuduğunda eğer asalarını alabiliyorsanız alın. Çünkü uyku halindeyken sihirbazın sihri işlemez. Şayet asa onlar uykudayken çalışırsa bu âlemlerin rabbinin işidir. Siz, kral ve hiçbir insan bu iki kişiye karşı güç

---

[65] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.214; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.214; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.79; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.274; Benzer bir yorum için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.1350; Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2234-2235; Sihirbazların imanını tahkiki olarak değerlendiren Bursevî'nin görüşü için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.401.
[66] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.214; Benzer bir yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.274.
[67] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.VI, s.254.

yetiremezsiniz." demiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ ve Harun uykudayken o iki kişi gizlice asayı almak için yanlarına varmışlar fakat asa onlara saldırmıştır.[68]

Modern dönem bilimselci tefsîr hareketinin öncülerinden olan Tantâvî'nin ilgili konuya özellikle değindiği görülmektedir. Eski Mısır'da sihrin okullarda okutulan bir ilim olması ve sihirbazların iman etmelerine karşılık İsrâiloğullarının ilgili olaydan sonra Sâmirî tarafından yapılan buzağı heykeline tapmış olmaları, Tantâvî'nin bu konuya eğilmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede o, zikri geçen olayı kendi anlayışı doğrultusunda bilimselci bakışı vurgulayacak biçimde yorumlamıştır.[69] Ona göre sihirbazlar Hz. Mûsâ'nın yaptığının, hayal ettirmeye dayalı sihrin bittiği nokta olduğunu bildiklerinden secdeye varmışlardır.[70] Diğer bir ifadeyle burada cahiller (Beni İsrâil) ile âlimlerin (sihirbazlar) imanı söz konusudur. Aslında her iki taraf da asa ve el mucizelerine, asa-yılanın ip ve değnekleri yuttuğuna şahit olmuşken cahiller bu durumu idrak edememiş, âlimler ise etmiştir. Tantâvî'ye göre âlim olan sihirbazlar tabiat ilimlerini bildiklerinden, yapılanın tabiat kanunları dışında olduğunu anlamışlardır. Cahil olan Beni İsrâil ise iki durum arasındaki farkı idrak edememiştir. Tantâvî, söz konusu durum üzerinden hissî mucizelere karşı soğuk duruşunu da ortaya koymuştur. Bu çerçevede ona göre hissî mucizeler ile eğlemek amacıyla çocuklara verilen şeker arasında değer bakımından bir benzerlik bulunmaktadır. [71]

Yukarıda sözü edilen ifadelerden, sihirbazları imana sevk eden durumun aslında Hz. Mûsâ tarafından gerçekleştirilenin "ne *olduğunu* anlamaktan çok ne *olmadığını* anlamak" olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Râzî tarafından yapılan açıklamalarda nedensellikle ters orantılı bir mucize anlayışının sihirbazları imana sevk ettiği anlaşılmaktadır. İlimlere dikkat çekmekle birlikte Tantâvî de sihirbazların ilim adamı olarak ilgili olayı kavramadıklarını, sadece tabiat kanunları dışında bir olay olduğunu anladıklarını belirtmiştir. Bu durumda asa-yılan olayında cahil ile âlim arasındaki fark, bir tarafın olayı hiç kavramaması, tabiat kanunlarından bîbaher olması, diğer tarafın ise tabiat kanunlarını bildiği halde söz konusu olayı

---

[68] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.270.
[69] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.
[70] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.17.
[71] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.

herhangi bir kanun içinde açıklayamaması olmaktadır. Diğer bir ifadeyle sihirbazların asa-yılan olayını aklî burhanla desteklemelerinden kasıt Tantâvî'ye göre tabiat kanunlarını bilip söz konusu olayın bu kanunlar dışında olduğunu idrak etmeleridir. Böyle kabul edildiğinde aslında hem âlim olarak sunulan sihirbazların hem de cahil tarafında yer alan İsrâiloğullarının Allah'a aynı yolla ulaştıkları, diğer bir deyişle nedensellik üzerinden Allah'a yol bulamadıkları ortaya çıkmaktadır. Aradaki fark ise sihirbazların nedenselliği alışkanlık haline getirmişken zikri geçen olayda kullanamamaları, İsrâiloğullarının ise hiçbir olayda buna başvurmuyor olmalarıdır. Bu durumda, sihirbazları imana kalıcı bir şekilde sevk edip İsrâiloğullarını irtidâda sevk eden nokta aydınlatılamamaktadır. Zira iki tarafı da imana sevk eden anlaşılmazlıktır.

Yukarıda sözü edilen durum, konuya farklı bir açıdan yaklaşıp sihirbazların imanını anlaşılmazlığa değil de sihir ile mucize arasındaki ayrımın açıkça ortaya çıkmasına bağlayan Muhammed Abduh ve Muhyiddin Arabi gibi müfessirlerin haklı itirazlarını gündeme getirmektedir. Aslında Tantâvî, sihirbazların ilim adamı olmaları hasebiyle sorguladıklarını, İsrâiloğullarının ise sürü psikolojisinde olduklarını söyleyerek modern tefsîr hareketinde önemli bir yaklaşım olan taklîtçiliğe atıfta bulunmuştur. Bu yaklaşımıyla Abduh ile ortak bir noktada buluşan Tantâvî sihirbazların imanı konusunda geleneksel söyleme yaklaşmış ve Abduh'tan ayrı düşmüştür. Ayrıca o, asanın yılana dönüşmesi türünden bir şeye dayanan imanın kalıcı olmayacağını ve bunun aklî burhanlarla takip ettirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fakat sihirbazların aslında anlaşılmazlık üzerine kurulu ve nedensellik dışındaki bir durum nedeniyle iman ettiklerini ifade etmesi Tantâvî'nin açmazları olarak karşımızda durmaktadır.

### b. مَا يَأْفِكُونَ İfadesi

Üçüncü asa-yılan olayını anlatan ayette geçen **مَا يَأْفِكُونَ** ifadesinin de yukarıda sözü edilen yaklaşım doğrultusunda değerlendirildiği görülmektedir. Taberî'ye baktığımızda, ilgili ayette geçen يَأْفِكُونَ ifadesinin *yekzibûn* kelimesiyle karşılandığı, *mâ* edatıyla ilgili gramatik tahlil yapılmadığı, bununla birlikte, "onların iplerini ve

değneklerini yutuyordu" anlamı/rivayetinin aktarıldığı görülmektedir.[72] İbn Kesîr de Hz. Mûsâ'nın asasının ejderhaya dönüşerek sihirbazların attıklarının peşine düştüğünü, ardından da hepsini yutup onlara dair hiçbir şey bırakmadığını ifade etmiştir.[73] Zemahşerî, Râzî, Ebussuud ve Âlûsî gibi müfessirler, *mâ ye'fikûn* ifadesindeki *mâ'*nın *mevsûle* ve *masdariyye* işlevinde olabileceğini, *mevsûle* olması durumunda, "onların haktan bâtıla çevirdikleri ve uydurdukları" anlamında, *masdariyye* olması durumunda da *ifkehum* anlamında olacağını ve buradaki ifk'in de *me'fûk* yerine kullanılmış olacağını ifade etmişlerdir.[74] "Mâ"nın işlevine değinmeyen Kurtubî'nin yaptığı açıklamalara bakıldığında söz konusu takının *mevsûle* işlevinde aldığını söylemek mümkündür.[75]

Bikāî, ayetteki *mâ* takısıyla ilgili herhangi bir tahlil yapmamakla birlikte *mevsûle* işlevinde olduğuna işaret etmiştir. Ona göre *telkafu* fiili yılan olan asanın, vadiyi doldurmuş olan ip ve değnekleri gerçekten, şiddetli ve çok seri bir şekilde yuttuğunu göstermektedir. Söz konusu fiilin başındaki *tâ'*nın hazfedilmesi yutmadaki sürate, *mâ ye'fikûn* ifadesi de sihirbazlar tarafından atılanların çokluğuna işaret etmektedir.[76] Bikāî'ye göre فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ifadesi de işin bâtını ve zâhirinin birbiriyle uyumlu olması, diğer bir ifadeyle yılan olan asanın gerçekten o şeyleri yuttuğu anlamına gelmektedir.[77]

Müfessirlerin söz konusu açıklamalarına bakıldığında *mâ'*nın iki işleviyle ilgili açıklamaların yapıldığı fakat her iki işlevin de aynı sonucu ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu durumda netice olarak Hz. Mûsâ'nın asa-yılanının diğer asa ve ipleri yuttuğu anlaşılmaktadır. İbn Âşûr'a gelindiğinde ise geleneksel algının devam ettirildiği fakat modern yaklaşıma yakın ifadelerin de dile getirildiği görülmektedir. İbn Âşûr, ilgili ayetteki *fa* takısının, asanın yere atılır atılmaz süratle yutmaya başladığını ve takip anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Ona göre bağlam, iki mahzûf cümleye delalet etmektedir. Cümlenin hazifsiz şekli "O asasını attı, asa hayatiyet

---

[72] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.360.
[73] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.344; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.VI, s.363.
[74] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.487; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.213; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.17; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.40; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.25.
[75] Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.298.
[76] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.28.
[77] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.29.

kazandı, yılana dönüştü ve birden onları yutmaya başladı.” şeklinde olmalıdır. Atma emri hazfedilen ilk cümleye delalet ederken yutma eylemi de ikinci cümleye delalet etmektedir. Çünkü yutmak canlının yapacağı bir şeydir. Ona göre تَلْقَفُ ve يَأْفِكُونَ fiillerinin muzârî sîgasıyla kullanılması da ifadeye tekrar anlamı katmaktadır. Diğer bir ifadeyle yılan olan asa, sürekli ortaya çıkan hayali nesneleri durmadan yutmuştur.[78]

İbn Âşûr ayetteki *batale* fiilinin *in'ademe* anlamında alınıp مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ifadesini sihirbazların ipleri ve sopaları olarak düşünen müfessirlerin kullanımdan ve konudan uzaklaştıklarını ifade etmiştir. Ona göre “Hak zâhir oldu.” ifadesinden sonra gelen “Onların yaptıkları bâtıl oldu.” ilavesi; onlara karşı yapılan zemmin tescili, kaybettiklerinin bildirilmesi, Müslümanların rahatlatılması, müşrik ve kâfirlerin tehdit edilmesi anlamı taşımaktadır. İbn Âşûr’a göre “yaptıkları”ndan kasıt sihirdir. İlgili ifadede sihirbazların ip ve sopalarının yılanlar gibi hareket ettiğine dair insanlarda oluşan göz boyamanın ortadan kalktığı anlatılmaktadır. Sihir olarak isimlendirilmeyip “onların yaptıkları” diye isimlendirilmesi ise bilgilerinin sınırlarını zorladıklarını ve zorla yaptıkları garip bir sihir olduğunu göstermektedir.[79] Diğer müfessirler gibi İbn Âşûr’un da Hz. Mûsâ’nın asa-yılanının bütün ip ve asaları yuttuğunu ifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte ilgili ayetteki *batale* fiilini, “sihirbazların ip ve sopalarının yılanlar gibi hareket ettiğine dair insanlarda oluşan göz boyamanın ortadan kalkması” anlamında alması onun klasik yaklaşımdan az çok ayrıldığını göstermektedir.

## 8. Sihrin Mahiyeti ve Hakikati

Taberî tarafından yorumsuz olarak aktarılan rivayete göre üçüncü asa-yılan olayında sihirbazlar, önce insanların ve Hz. Mûsâ’nın gözünü büyülemişler, sonrasında iplerini ve sopalarını atmışlardır. Bu esnada ip ve asalar Hz. Mûsâ’ya hareket eder gibi görünmüş hatta sihirbazlar sihirleriyle ilk olarak Hz. Mûsâ ile Firavun’un gözünü bağlamışlardır.[80] Râzî tarafından İbn Abbâs’tan aktarılan bir

[78] İbn Âşûr*, et-Tahrîr,* C.IX, s.49; Benzer bir yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.78.
[79] İbn Âşûr, et-Tahrîr, C.IX, s.51.
[80] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.109; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.357; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.VI, s.20; Hz. Musa’nın, sihirbazların ip ve asalarını hareket ediyormuş gibi algıladığını belirten Hüvvârî’nin görüşü için bkz. Hüvvârî, *Tefsîr,* C.II, s.35.

rivayette de "Hz. Mûsâ'nın, sihirbazların ip ve sopalarının kendi asası gibi yılan olduğunu sandığı belirtilmiştir.[81] Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda ilgili rivayetler üzerinden sihir konusunun işlendiği görülmektedir. Konuyla ilgili olarak aslında dönemsel bir ayrımdan çok anlayış bazlı bir yaklaşım farklılığından bahsetmek mümkündür.

Sihir konusuyla ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında, söz konusu kavrama dair müfessirlerin benimsediği farklı tanımların etkili olduğu söylenebilir. Sihrin mahiyeti ve tesiri kapsamında tefsîr kaynaklarımızda iki ana yaklaşım bulunmaktadır. Klasik yaklaşımda sihir, hakikati olan ve olmayan olmak üzere iki ana sınıfa ayrılmıştır. Hakikati olan sihir ile tabiatüstü gizli güçler aracılığıyla bir insana yönelik olumlu ya da olumsuz bir eylemde bulunmak kastedilmiştir. Hakikati olmayan sihir ile de olmayanı var gibi gösterme ve hayal ettirmeye dayalı eylemlerin kastedildiği görülmektedir. Klasik yaklaşımda söz konusu iki anlam da benimsenmiştir. Ayrıca söz konusu yaklaşım tebliğ sıfatına aykırı ya da nübüvvet müessesesini zedeleyici bir durum olarak görülmemiştir.

İmam Mâtürîdî, sihir ile mucizeyi mahiyet açısından bir ayrıma tabi tutmamıştır. Ona göre bir eylemi mucize yapan, onun mahiyet olarak sihir ya da başka bir eylemden farklı olmasına değil vahiy kaynaklı olmasına bağlıdır. Daha sonra Muhammed Abduh tarafından eleştirilere maruz kalacak olan söz konusu görüşe göre sihir peygamberliğin delillerindendir. Buna göre Hz. Mûsâ'nın Firavun huzurunda izhâr ettiği sihir bile olsa bu, onun nebi olduğunun delili olarak kabul edilebilir. Çünkü Hz. Mûsâ tarafından izhâr edilen, vahiy dışında bir yolla elde edilmemiştir. Halkın ilmini tahsil ettiği çeşitli hünerler de böyledir. Onlar da vahiy dışında bir yolla elde edilmediğinde mucize olurlar. Bu çerçevede Hz. Mûsâ, Mısır toplumunun içinde büyüdüğü, herhangi bir sihirbaza gidip gelmediği ve kimseden bu sanatı öğrenmediği için izhâr ettiği sihir bile olsa bu, onun için bir mucizedir. Ancak herkes Hz. Mûsâ'nın bu durumunun farkında olduğu için onunki sihir alanının ötesine çıkarılmıştır. Böylece herkes Hz. Mûsâ'nın gösterdiğinin sihir değil de

[81] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212.

peygamberleriğine bir işaret olduğunu anlamıştır.[82] İmam Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in bildirdiği haberler de bu kapsamdadır.[83]

Âlûsî, sihirle ilgili geleneksel yaklaşımı benimsemiş ve sihrin hakikati olmadığını savunan görüşleri reddetmiştir. Bu çerçevede o, Mutezile'nin sihir konusundaki görüşlerine yer vermiş; sihrin, hakikati olmayan ve sadece hayal ettirmeye dayalı bir eylem olduğunu savunan görüşlerini aktarmıştır. Ona göre, asa-yılan mucizesine göre düşünüldüğünde sözü edilen görüş kabul edilebilir. Nitekim ayet de buna delalet etmektedir. Bununla birlikte sihrin bundan ibaret olduğunu söylemek ona göre doğru değildir ve ayet de buna delalet etmemektedir.[84]

Âlûsî, üçüncü asa-yılan olayından yola çıkarak sihrin ulaştığı son noktanın bir şeyi olduğundan başka göstermek olduğunu ifade etmiştir. Zira sihir Hz. Mûsâ zamanında en güçlü dönemini yaşamıştır ve Firavun, döneminin en bilgili sihirbazlarını çağırmış, onlar da bildiklerinin en iyisini ortaya koymuşlardır. Buna rağmen sihirbazların yaptıklarının hayal ettirme türünden şeyler olması bu görüşü teyit etmektedir. Bununla birlikte ona göre, sihirle genelde bu tür şeyler kastedilmekle birlikte her sihrin bu türden olduğunu söylemek de mümkün değildir. Âlûsî, hakikatin suretini değiştirme cinsinden şeylerin sihir kapsamında ele alınmasını da doğru bulmamış ve bunların avamın hurafelerinden ve kocakarı masallarından olduğunu belirtmiştir.[85]

Âlûsî'ye göre ehl-i sünnet sihri hakikati olan ve olmayan şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. Diğer bir ifadeyle sihir sadece hakikati olmayan ve hayal ettirmeye dayanan işlerden oluşmamaktadır. Yahudi Lebîd b. el-A'sam'ın Hz. Peygamber'e yaptığı sihir ile Hayber'deki Yahudi'nin İbn Ömer'e yaptığı, ona göre bu görüşe (sihrin iki türünden birinin hakikati olduğuna) delil olarak gösterilebilir. Âlûsî'ye göre gizli güçlere dayalı sihrin hakikatini inkâr eden kişi mucizeyle sihrin

---

[82] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.16-17.
[83] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.19.
[84] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.25; Ebussuud Efendi, üçüncü asa-yılan olayına dayanarak sihrin en uç noktasının bir şeyi olduğundan farklı göstermek olduğunu belirtmiş ve sihrin hakikati olmadığını ifade etmiştir. İlgili görüş için bkz. Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.41.
[85] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.79.

karışacağını söylemiş olur. Halbuki mucizeyle sihir arasındaki fark sabah gibi açıktır.[86]

Birçok müfessir, güneş vurduğunda deprenip sağa sola kıvrılmalarını sağlamak ve hareket ettiklerini vehmettirmek üzere sihirbazlar tarafından iplerin ve sopaların boyandığını ve içlerine cıva bırakıldığını belirtmişlerdir.[87] İbn Acîbe ise doğru olan görüşün bu olmadığı kanaatindedir. Ona göre sihirbazların yere attığı ip ve sopaların karınları üzerinde yürüyen yılanlara dönüştüğünün rivayet edilmesi, cıva merkezli görüşlerin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda sihirbazların, bakanların gözünde eşyayı değişik halde gösteren bir sihri kullandıklarını söylemek daha doğrudur. İlgili ifadeler İbn Acîbe'nin, sihrin sadece hakikati olmayan bir ameliye olduğuna dair görüşü benimsemediğini ve buna itiraz sadedinde söz konusu açıklamayı yaptığını göstermektedir. İlgili ayetten yola çıkarak sihrin hakikati olmayıp göz boyamadan ibaret olduğunu savunan görüşü aktaran İbn Acîbe, bu iddiayı sükût ile karşılama yolunu seçmiştir.[88]

## B. Asa-Deniz Mucizesi

### 1. Asayla Denizin Yarılması Olayının Hissî Mucize Olarak İşlevsel Değeri

Tabiatla ilgili olması ve insanların duyularına hitap etmesi hasebiyle hissî/kevnî bir mucize olarak isimlendirebileceğimiz asa ile denizin yarılması olayı tefsîr kaynaklarımızda işlevi bağlamında farklı konumlandırılmıştır. Söz konusu konumlandırma, ilgili mucizeye muhâtap olanlar için yapılan karakter tahlillerinde de etkili olmuştur.

Klasik yaklaşıma baktığımızda asa-deniz mucizesinin ezici bir delil olarak olumlu bir konumda değerlendirildiği görülmektedir. Modern yaklaşımda ise tam

---

[86] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.25.

[87] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.351; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.83; Râzî'nin İbn Abbas'a dayandırdığı rivayeti için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.134; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.94; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.II, s.487; Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.297; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.99. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.128; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.202; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.87; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.17; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.III, s.213; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.II, s.710; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.287.

[88] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.287-288.

tersi yönde bir değerlendirme ile ilgili mucizenin hissîliği vurgulanmış ve olumsuz bir noktada konumlandırılmıştır. Bununla birlikte modern yaklaşım ile mucizeye bakış noktasında ayrılan klasik yaklaşım, farklı sâiklerle modern paradigmaya yaklaşmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda Hz. Peygamber'den farklı olarak Hz. Mûsâ'ya ait birçok mucizenin aktarıldığı görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu mucizelere Beni İsrâil'in nail olmasına karşın Ümmet-i Muhammed'in benzer mucizelerden "mahrum kaldığının" düşünülmesi bazı müfessirleri çeşitli yorumlar geliştirmeye sevk etmiştir. Bu durum, açık ve kâhir bir delil olarak sunulan mucizelerin de olumsuz bir noktada konumlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda mucize izhârı ile toplumun aklî seviyesi arasında ters orantılı bir yaklaşım benimsenmiştir. Böylece hemen hemen bütün tefsîr kaynaklarında işlenen "Ümmet-i Muhammed-Beni İsrâil karşılaştırması" üzerinden mucizenin konumuna dair klasik yaklaşımda bir kopuş gerçekleşmiştir.

Tefsîr kaynaklarımızda asa mucizelerinin kâhir, bâhir, kâti' gibi sıfatlarla, ilahi rahmet ve lütfun örneği ve tecellisi olarak sunulduğu görülmektedir.[89] Ne var ki Hz. Peygamberin mucizeleriyle mukayeseli olarak ele alındıklarında söz konusu hissî mucizeler izhâr edildikleri toplumların düşük olarak kabul edilen aklî seviyeleri üzerinden değer kaybına uğramıştır. Aslında zikri geçen konu bağlamında müfessirler, Beni İsrâil'in cehaletinin büyüklüğü oranında kendilerine gösterilen mucizelerin de aynı oranda büyük olduğunu ifade etmişlerdir. Ne var ki ilgili ifadelerle söz konusu mucizeler görünüşte yüceltilmiş olsa da[90] tam tersi yönde bir sonuç ortaya çıkmıştır. İsrâiloğullarını aklî seviye bakımından çocuğa, onlara gösterilen mucizeleri de şekere benzeten Tantâvî'nin yaklaşımında da görüldüğü üzere ilgili yaklaşımla aslında son kertede hissî mucizelerin değeri düşürülmüştür.[91] Her ne kadar ümmet ve peygamber mukayesesi söz konusu olduğunda hissî mucizelerin değerini düşüren açıklamalarda bulunsalar da aslında müfessirlerimizin olağanüstü yönü olan eylemleri yücelten bir yaklaşıma sahip oldukları

[89] Zemahşerî, *Keşşâf,* C.IV, s.74; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.319; Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2230.
[90] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.197; Elmalılı, *Hak Dini,* C.III, s.2226.
[91] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.

görülmektedir. Bu kapsamda Beydâvî, diğer müfessirler gibi ümmet ve peygamber mukayesesi yapmış ve hissî mucizeyi değersizleştirmiş ama Hz. Peygamber'in bütün bu olayları haber vermesini onun mucizelerinden biri olarak sunmuştur.[92]

İlgili yaklaşıma göre İsrâiloğulları, genel olarak akıl ve anlayıştan uzak, öngörüsü zayıf bir toplumdur.[93] Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin diğer peygamberlerinkinden daha kuvvetli olması da Beni İsrâil'in baskın olan bu yapısından kaynaklanmaktadır.[94] Bu yüzden İsrâiloğulları, denizin yarılması, Tur Dağı'nın üzerlerine yükseltilmesi, ölülerin diriltilmesi gibi mucizeleri müşahede etmeye muhtaçtır. Onların puta tapan bir kavme rastladıklarında benzer bir put istemeleri de bu görüşü teyit etmektedir.[95] Asa-deniz mucizesinden sonra buzağıyı tanrı edinmeleri ve Allah'ı açıkça görmek istemeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir.[96] Araplar ise son derece akıllı, zeki ve üstün bir öngörü özelliğine sahip olmaları hasebiyle böyle değillerdir. Bu yüzden Araplara ince deliller ve latif mucizeler gönderilmiştir."[97] Aynı sebepten Hz. Peygamber'in tevâtüren sabit mucizeleri zekilerin anlayabileceği türden ve nazarîdir. Kur'ân'ın, benzer sure ya da surelerin getirilmesi hususunda meydan okuması ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine şahitlik eden faziletler hep bu kapsamdadır.[98] Ümmet-i Muhammed, mucize oluşu ancak ince deliller ile bilinen Kur'ân kendisine verilmişken Hz. Peygamber'e itaat edip hiçbir emrine karşı gelmemiştir. Hz. Mûsâ'nın ümmeti ise apaçık mucizelere rağmen buzağıya tapmış, yolda rastladıkları kavmin putuna benzer bir put istemişlerdir. Bu durum ümmet-i Muhammed'in ümmet-i Mûsâ'dan daha şerefli olduğunu ortaya koymaktadır.[99]

Tasavvufî tefsîrlerde de hissî mucizeler, aklî seviyesi düşük toplumlara gönderilecek türden bir olgu olarak görülmüş ve hissî mucizenin delil olma

---

[92] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100.
[93] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.77; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.229-230; Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2226.
[94] Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2226.
[95] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.77; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.229-230.
[96] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.229-230.
[97] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.77; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 10 c., Beyrut/Lübnan, Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi,y.y., C.I, s.231.
[98] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100.
[99] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.76-77; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100; Sadrüddin Muhammed eş-Şirâzî Molla Sadra, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidarfer, 8 c., Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, 2000, C.III, s.1264-1265.

bakımından değeri düşürülmüştür. Söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasında sûfî yaklaşımda "hissî"nin değersiz, "nazarî" ve "lâhûtî"nin değerli olması, "basardan" çok "basiret"in öne çıkması ve "zâhir"den çok "bâtın"ın önemsenmesi anlayışlarının etkili olduğu söylenebilir. Bu çerçevede ilgili tefsîrlerde, basiret gücü ve zekâ keskinliği ile gizli ve sırlı anlatım arasında bağlantı kurulmuş ve buradan bâtınî anlama ve mükâşefeye yol bulunmuştur.

Yukarıda sözü edilen anlayış doğrultusunda Kuşeyri, İsrâiloğulları'nın basiret yetersizliğinden dolayı gözleriyle görebilecekleri mucizelere mazhar olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu ümmet ise basiretlidir ve bu yüzden ilahi ayetler kendilerine gizli bir şekilde açılmıştır. Kuşeyri'ye göre Allah'ın sünneti bu şekilde gerçekleşir. Basireti daha keskin olanın işi daha kapalı olmakla birlikte söz konusu işin işaretleri daha bereketli olur. Hatta Hz. Peygamber'in bir hadisinde: "Bana cevâmiu'l-kelim olma özelliği verildi ve kelam benim için kısaldıkça kısaldı." buyurması da bu durumu anlatmaktadır.[100] Asa-deniz mucizesinin zâhirini gördükten sonra rivayetlere göre Firavun'un boğulması hususunda İsrâiloğulları'nın şüpheye düşmesi de Kuşeyri tarafından aynı yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Bu kapsamda Kuşeyri'ye göre Beni İsrâil'in zâhire bağlılığı şüpheyi doğurmuş, bunun üzerine deniz boğulan insanları fırlatmış, İsrâiloğulları da boğulmuş haldeki bu insanlara bakmışlardır. Ümmet-i Muhammed ise Hz. Peygamber ve âlini tasdik ettiğini ikrar etmiştir. Hatta bu ümmetin en gençlerinden birinin: "Sanki birbirlerini ziyaret eden cennet ehliyle beraberim. Sanki birbirleriyle yardımlaşan cehennem ehli ile beraberim. Sanki Rabbimin arşına açıkça bakıyorum." demesi Ümmet-i Muhammed'in basiret gücünü ortaya koymaktadır. Kuşeyri'ye göre gözleriyle gördüğü halde şüphe eden ile iman kuvvetinden dolayı işittiği halde görmüş gibi davranan çok farklıdır.[101]

On İki İmam Şia'sına bağlı müfessirler de söz konusu hissî mucizeye aynı açıdan yaklaşmışlardır. Bu kapsamda ilgili tefsîrlerde üzerinde önemle durulan ve hükme bağlanan konulardan biri, niçin her peygambere Hz. Mûsâ'ya verilen açık ayetlerin verilmediği ve delilin daha açık, şüphenin ise daha uzak kılınmadığı sorusudur. Bu soruya cevaben hemen bütün Şii müfessirler, açık işaretlerin ve ezici

[100] Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, 3 c., Mısır, Merkezü Tahkîki't-Türâs, İkinci bs.1981, C.I, s.89-90.
[101] Kuşeyrî, *Letâif*, C.I, s.90.

mucizelerin, halkların ıslah olma yönleri dikkate alınarak gönderildiğini ifade etmişlerdir.[102] Araplarda ve Hz. Peygamber'in ümmetindeki sezgi-mizaç mükemmelliği, zekâ keskinliği ve anlayış gücü, tedebbür ve aklın nuruyla aydınlanma sayesinde gerçekleşebilecek istidlâle imkân sağlanmıştır. Bu yüzden onların ayetleri, iyi çalışan zihnî yapılarına uygun, zihinlerindeki incelik ve keskinlikle uyumlu olarak gelmiştir. Böylece onlar, kendilerini yakîn ilmine sevk eden ve ona doğruluk yöntemlerini açıklayıp hak yoluna sokan açık delillere uymuşlardır.[103]

Şii müfessirlerde, sûfî yaklaşımdaki "hissî mucize-şüphe" kodunun çalıştığı, tedebbür, akıl nuru, sezgi mükemmelliği gibi kavramlarla bâtınî anlamlara yol alındığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Şii ve tasavvufî tefsîrlerin, bâtınî anlamlara yol alma hedefine bağlı olarak hissî mucizeleri düşük bir konumda sundukları söylenebilir. İlgili yaklaşımın bir sonucu olarak da söz konusu mucizelere muhâtap olan toplumların aklî seviyeleri de düşürülmüştür.

Şii tefsîrlerde dikkat çeken diğer bir husus ise Bakara suresi 50. ayette geçen ve Firavun ile kavminin boğulması anında Beni İsrâil'in durumunu anlatan "ve entüm tenzurûn" ifadesinin söz birliği edercesine ortak bir bakışla ele alınmış olmasıdır. Bu kapsamda, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da mevzu bahis olan "Beni İsrâil'in, meşgul olmaları hasebiyle suların açılması ve kapanması sahnesini gözleriyle görmediği" iddiası Şii tefsîr kaynaklarında yersiz bulunmuştur. Bu kimselere göre denizi geçmiş olmaları ve meşguliyetlerinin kalmamasından dolayı İsrâiloğulları'nın yarılmayı ve boğulmayı görmüş olmaları gerekir.[104] Bu durumda zâhirden uzaklaşmaya gerek yoktur. Zira onların bu durumu müşahede ettiklerinde hüccetin ve ayetin daha sağlam olacağı açıktır.[105]

Ehl-i Sünnet kaynaklarında ilgili ayete dair görüşler aktarılmış, söz konusu fiilin gözle görme ve gözle görülebilecek bir konumda bulunma anlamları ortaya

---

[102] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.229; Molla Sadra, *Tefsîr,* C.III, s.1264
[103] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.229-230.
[104] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.228.
[105] Tûsî, *et-Tibyân*, C.I, s.229-230.

konulmuş, farklı görüşler serdedilmiş ve homojen bir manzara sunulmamıştır.[106] Şia kaynaklarında ise bu görüşlerden biri olan "gözle görme"nin ortak bir fikir olarak özellikle savunulduğu dikkat çekmektedir. Söz konusu anlayışın bu kadar baskın bir şekilde ve ortak bir görüş olarak Şia tefsîrlerinde belirtilmesi, ayetin zâhirine uygun olanı vurgulama anlamı taşıyabilir. Bununla birlikte ilgili durum, Beni İsrâil'in hissî mucizeleri gözleriyle müşahede ettikleri halde zikri geçen olay sonrasında itikâdî sapkınlığa yöneldiklerinin vurgulanmasıyla da ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede "bizzat gözleriyle müşahede etme" anlayışının da Bâtıniliğe yol almada bir araç olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Şia tefsîrlerinde dikkat çeken diğer bir husus ises zekâ keskinliği ve ince düşünüş gibi özelliklerin Araplar ve Ümmet-i Muhammed'e atfedildiği gibi[107], sadece Araplara[108] ya da Ümmet-i Muhammed'den olan Arap ve Acemlere de atfedilmiş olmasıdır.[109] İlgili ifadeler, Şia tefsîrlerinde "Ümmet-i Muhammetçilik" konusunda Ehl-i sünnete yakın bir anlatımın varlığını ortaya koymaktadır. Ne var ki Şia'ya intisâbın Arap ırkını aşıp Acemlere de geçmesi ve Şii anlayışın Acemlerce de savunulmaya başlanması, Şii tefsîrlerdeki ifadelere de yansımıştır. Bu çerçevede Hicri 11. asır müfessirlerinden olan Molla Sadra, yukarıda zikredilen topluluğa "Acemler"i de eklemiştir. Arap olmayan ya da İranlı" anlamına gelen ilgili ifadenin kullanımı, İslam toplumunu oluşturan milletlerin değişmesiyle birlikte ve az çok milliyetçiliğin etkisiyle anlayışın ve ifadelerin değiştiğini ortaya koymaktadır.

## 2. Asanın Denizin Yarılması Mucizesindeki İşlevi

Tefsîr kaynaklarımızda asa-deniz mucizesi kapsamında asanın, üç farklı yaklaşımdan neş'et eden üç farklı tipolojisinden bahsetmek mümkündür. Geylânî'

---

[106] Taberî, ilgili ifadedeki görmenin sadece boğulmayı değil, denizin yarılmasını ve ilahi emre uyarak yüce dağ gibi ayrılmasını da kapsadığını belirtmiştir. Söz konusu ifadeyi boğulmaya hasr edip "ve entüm tenzurun" ifadesini görme değil de bilme anlamında almak doğru değildir. İlgili görüş için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.662-663; Konuyla ilgili farklı görüşler için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.III, s.77; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.356; Bikāî, Harrâlî'den naklen ayette n-z-r fiilinin kullanılmasını, Beni İsrâil'in basiret zayıflığından dolayı görmediklerini hissettirme amacıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre bu yüzden ayette وانتم تبصرون denilmemiştir. Aynı sebepten dolayı onlar söz konusu olay sonrasında önceki şüphelerine ve peygamberlerini reddetme gibi durumlara dönmüşlerdir. İlgili görüş için bkz. Bikāî, *Nazmü'd-Dürer,* C.I, s.359-360.

[107] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.I, s.230.

[108] Tûsî, *et-Tibyân,* C.I, s.231.

[109] Molla Sadra, *Tefsîr,* C.III, s.1265.

de بعصاك المعين في الأمور [110]sözleriyle ifadesini bulan klasik yaklaşıma göre denizin yarılmasında kullanılan asa, olağanüstü özelliklere sahiptir. Söz konusu yaklaşımın bir sonucu olarak olağanüstü özelliklere sahip olduğu düşünülen asanın bir nevi "denizin sularını yarma ve kapama" vasıtası olarak yansıtıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımı yansıtan rivayete göre Beni İsrâil'in son ferdi denizden çıktığında Hz. Mûsâ, eski haline dönmesi için ve Kıptilerin kendilerini yakalamasından korkarak asa ile denize vurmaya niyetlenmiş ancak ilgili ayet ile bundan men edilmiştir.[111] Başka bir rivayette Beni İsrâil'in sözü edilen korkuya kapılması üzerine Hz. Mûsâ'dan zikri geçen istekte bulunduğu aktarılmıştır.[112] Buna göre İsrâiloğulları, denizde açılan yoldan karşıya geçip de Firavun ve ordusu denize yaklaştığında "Ey Allah'ın kendisiyle konuştuğu kişi, Firavun ve kavmi bizim peşimizde. Asanla denize vur da suları birbirine karışsın", demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ buna yeltenmiş ama وَاتْرُكْ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ (Duhân 44/24) ayeti nâzil olmuş ve: "Ben, onlara tuzak kuruyorum. Sizin yolunuza girdiklerinde onları suda boğacağım." buyurulmuştur.[113]

Bazı müfessirler ise denizin yarılması olayında asanın göstermelik bir işleve sahip olduğunu belirtmişlerdir. Bu doğrultuda bazı tefsîrlerimizde asa-yarılma ilişkisinin zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Söz konusu anlayışın temelinde ise yarılma olayının Allah ile olan ilişkisini artırıp ilahi kudreti daha bariz hale getirme çabasının yattığı anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı yaklaşımla asayı kullanan kişi olarak Hz. Mûsâ'nın da yüceltildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle denizi yaran Allah, söz konusu olayı Hz. Mûsâ'nın elindeki bir aletle gerçekleştirerek Hz. Mûsâ'nın kadrinin yüceliğini de vurgulamış olmaktadır.

[110] el-Geylânî, *Tefsîr*, C.III, s.303.
[111] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XXI, s.37; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.XII, s.342; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s.470; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXVII, s.247; Nesefî, *Tefsîr*, C.III, s.291; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VIII, s.32; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, C.VII, s.231; İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XVII, s.321; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.122-123; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, s.5306; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XXV, s.127-128; Şa'râvî, *Tefsîr*, C.XVII, s.10579-10580; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.27; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.3213.
[112] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.107.
[113] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.587; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.107.

Yukarıda sözü edilen amaca bağlı olarak Âlûsî, asayı yarma değil de vurma aleti olarak almış ve asanın söz konusu mucizedeki işlevini azaltıp Allah'ın azametini vurgulamıştır. [114] Ebu Hayyân da denizin yarılması olayının Hz. Mûsâ'nın bir eylemiyle ilişkilendirildiğini ama aslında sözü edilen olayın ilahi kudretle gerçekleştiğini ifade etmiştir.[115] Kurtubî'ye göre de denize asa ile vurmak bizâtihî denizin yarılmasını gerektirmez. Allah, dilese asayla vurma olmadan da denizi yarabilir. Normalde asa ile vurmak denizi yaran bir ameliye değilken Allah'ın vücut buldurmasına ve kudretine müteallik olduğu için böyle bir işlev görmüştür.[116]

Modern yaklaşımda ise asanın denizi yarma işlevi tamamen ortadan kaldırılmış ve denizin asanın vurulması sonucu değil med-cezir ya da hız ve birliktelik sayesinde yarıldığı savunulmuştur. D-r-b fiilini yürümek, mesafe kat etmek anlamında alıp ilgili olayı zamanlama mucizesi olarak sunan Seyyid Ahmed Han ve ilgili olaya benzer yaklaşan Muhammed Esed'in görüşleri bu kapsamda değerlendirilebilir.[117]

## C. Asa-Taş Mucizesi

### 1. Nedenselliği Azaltıp Mucizenin Azametini Artıran Yaklaşım

Tefsîr kaynaklarımızın bir kısmında, asa-taş mucizesini nedensellikten uzaklaştıran yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Rivayetlerde taştan suyun asayla vurulmaksızın fışkırdığının, yolculuk esnasında taşınabilecek yahut Hz. Mûsâ'nın yıkanırken elbiselerini koyabileceği büyüklükte bir taştan, büyük bir kalabalığa yetecek kadar su çıktığının, taşın her konak noktasında tekrar yaratıldığının ya da Hz. Mûsâ'nın su fışkırmaya müsait bir taşa değil de herhangi bir taşa vurduğunun ifade edilmesini bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Asa-taş mucizesini aktaran ayetlerde "vur" (اضْرِب) emrinden sonra "vurdu" lafzının kullanılmayıp direkt fışkırma olayının gerçekleştiğinin ifade edilmesi de bazı müfessirleri, mucizenin mahiyetine dair yorumlar geliştirmeye sevk etmiştir. Bu

---

114 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.255.

115 Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VII, s.19; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.233.

116 Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, C.XIII, s.106-108.

117 İlgili görüşler için bkz. Abdulhamit Birışık, "Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü", s. 313; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.747-748.

kapsamda Râzî'nin, Kur'ân'ın hazifli üslubu üzerinden çeşitli yorumlar aktardığı görülmektedir. Nitekim o, asayla vurulmaksızın taştan suyun fışkırması imkân dâhilinde olduğunu ve bu durumun i'câz hususunda daha beliğ olduğunu belirtmiştir.[118] İlgili ifadeler ile Râzî'nin, Kur'ân-ı Kerim'deki hazifli üsluptan yola çıkarak "asa ile taşa vurulması" eylemini hazfettiği görülmektedir. Bu yolla o, söz konusu mucizeyi nedensellikten uzaklaştırmış ve mucizenin azametini arttırmıştır.

Aynı yaklaşımın ürünü olan bir rivayete göre de İsrâiloğulları, asanın yitirilmesi durumunda susuzluktan ölme korkusunu dillendirmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ'ya taşa vurmayıp sadece onunla konuşması, böyle yaptığında da taştan suyun fışkıracağı vahyedilmiştir.[119] Söz konusu rivayette de göstermelik de olsa bir mucizenin gerçekleşmesinde aracı olan unsurların varlığı ile mucizenin azameti arasındaki ters orantının bir kod olarak varlığı dikkat çekmektedir.

İlgili ayetlerde *"hacer"* lafzının *elif lam* takısı almış olması ve bunun *ahit* ya da *cins* işlevinde olabilmesi taşın mahiyetiyle ilgili yorumların geliştirilmesini beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak müfessirler, her iki işleve de uygun rivayetleri aktarmışlardır. Söz konusu iki işlevin de tefsîrlerde mucizeyi nedensellikten uzaklaştırma hedefine bağlı olarak yorumlandığı görülmektedir.

Hasan-ı Basri'den aktarılan bir rivayete göre *"hacer"* lafzının aldığı *elif lam* takısı cins işlevindedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'ya muayyen bir taşa değil herhangi bir taşa vurması emredilmiştir.[120] Hatta bu durum Hasan-ı Basri'ye göre delil olarak daha açık, ilahi kudreti ortaya koyması bakımından da daha kesindir.[121] Benzer bir şekilde Vehb b.Münebbih'ten aktarılan bir rivayette de Hz. Mûsâ'nın kendilerine en

---

[118] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102.
[119] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.246; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Ebüssuûd, *Tefsîr,* C.I, s.139.
[120] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.I, s.274; Nesefî, *Tefsîr*, C.I, s.92; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Bikāî de "el-hacer" kelimesini, taş cinsinden olmak kaydıyla hangi taşı dilersen" şeklinde ifade etmiştir. İlgili görüş için bkz. Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.133; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.I, s.250; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.62.
[121] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.I, s.274; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.139; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.62; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.121.

yakın taşa vurduğu ve ondan su fışkırdığı ifade edilmiştir.[122] Aynı anlayış doğrultusunda Bursevî'ye göre muayyen bir taşa vurulduğunun kabul edilmesi halinde demiri çekme özelliği olan mıknatıs taşında olduğu gibi su fışkırtma özelliği olan bir taşın seçilmiş olma ihtimali gündeme gelebilir. Ona göre bu durum da hüccet olarak söz konusu mucizenin gücünü azaltacaktır.[123] Sözü edilen açıklamalar mucizenin azametini artırma adına, nedensellik ilkesi gereği büyük bir kalabalığa yetecek kadar suyun fışkırması için buna uygun bir taşın seçilmesi durumunun özellikle göz ardı edildiğini göstermektedir.

"Hacer" lafzının aldığı elif lam takısının ahit işlevinde olduğunun kabul edilmesine bağlı olarak geliştirilen bazı yorumların da ilgili mucizenin nedenselliğini düşürüp azametini artırdığı söylenebilir. Zira zikri geçen kabule bağlı olarak rivayetlerde söz konusu taşın Hz. Mûsâ tarafından getirilen ve taşınan, her yüzünde her bir kabile için üç gözenin bulunduğu kübik bir taş olduğu aktarılmıştır.[124] Yukarıdaki rivayetten başka müfessirler, söz konusu taşın Hz. Âdem ile birlikte cennetten indirilen, Hz. Şuayb zamanına kadar sırasıyla peygamberlere intikal eden ve aynı peygamber tarafından asa ile birlikte Hz. Mûsâ'ya verilen taş olduğunu da aktarmışlardır. Bu taşın, Hz. Mûsâ'nın yıkanırken üzerine elbiselerini koyduğu, hatta bir keresinde yuvarlanarak elbiselerini kaçırıp Hz. Mûsâ'yı hastalık iftirasından kurtaran taş olduğu da rivayet edilmiştir. [125] Bu olay üzerine Cebrail vasıtasıyla Hz. Mûsâ'ya: "Bu taşı kaldır. Çünkü onda benim kudretim, senin de mucizen vardır." buyurulmuş, bunun üzerine Hz. Mûsâ bu taşı heybesinde taşımıştır.[126] Hz. Mûsâ'nın elbiselerinin kaçırılmasını anlatan rivayette Hz. Mûsâ'nın taşı darp ettiğinin ifade

---

[122] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.
[123] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.147.
[124] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.6; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.I5, s.36; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Nesefî, *Tefsîr*, C.I, s.92; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.139; Seyyid Kutub da söz konusu taşın belirli olduğunu düşünmektedir: Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.I, s.74; Rivayetin kısa şekli için bkz. Hüvvârî, *Tefsîr*, C.I, s.111.
[125] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.203; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.139; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.146.
[126] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.203; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.146.

edilmesine binaen Ebu Hüreyre'nin: "Bu taşı gördük. Üzerinde Hz. Mûsâ'nın vurmasıyla oluşan altı yedi yara izi bulunmaktaydı." dediği de rivayet edilmiştir.[127]

Zikri geçen rivayetler, taşın harikuladelik vasfını artırmakla birlikte taşınabilecek boyutta olmasını da beraberinde getirdiğinden büyük bir kalabalığa yetecek kadar suyu kendisinde barındırıp barındıramayacağı konusunu akıllara getirmektedir. Netice olarak sayıları milyonları bulan bir topluluğa, heybede taşınacak kadar küçük bir taştan çıkan suyun yettiğinin kabul edilmesi nedenselliğin sınırlarını zorlamaktadır. Aynı durumun ise klasik algıdaki mucize kavramının azametini artırıcı bir özelliğe sahip olduğu açıktır.

İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayette taşın yarılması olayının Tih'te gerçekleştiği, Beni İsrâil'in beraberlerinde taş götürmedikleri aktarılmıştır. Buna göre Beni İsrâil'in konakladığı yerde küp şeklinde bir taş yaratılmış, konaklama yerinden ayrılıp başka bir yere gittiklerinde ise taşı gittikleri yerde bulmuşlardır.[128] İbn Abbâs'tan aktarılan diğer bir rivayette de Beni İsrâil'in arasında Allah tarafından bir taşın yaratıldığı ve başka bir yere gidildiğinde ilk su içilen yerin aynı yerde de bulunduğu ifade edilmiştir.[129]Söz konusu rivayetleri dikkate alan bazı müfessirler, ilgili taşın taşınmayıp her gidilen yerde bulunmasının i'câz ve harikuladelik bakımından daha güçlü olduğunu ifade etmişlerdir.[130]

Rivayetlere göre İsrâiloğulları ilgili taşı beraberlerinde götürmüşler, konakladıklarında ise Hz. Mûsâ'nın ona asasıyla vurması üzerine taştan on iki göze fışkırmıştır.[131] Tefsîrlerde söz konusu taşın koyun veya öküz başına benzediğine dair rivayetler de aktarılmıştır.[132] Öküz başını andıran bu taşın öküzün üzerinde taşındığı, konaklama yerinde kendisinden suyun fışkırdığı ve hareket saati geldiğinde suyun

---

[127] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.204.

[128] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.6; Benzer rivayetler için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.I, s. 250.

[129] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.423; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* C.I, s.152.

[130] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.140.

[131] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.6; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.423; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.141; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.

[132] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.8; Aynı rivayet için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.I, s.152; Halîlî, *Cevâhir*, C.III, s.341.

kesildiği belirtilmiştir.[133] Müfessirler tarafından taşın hafif, küp şeklinde olduğu, insan başına benzediği ve denizin dibinden çıkarıldığı da ifade edilmiştir.[134] Ayrıca bu taşın mermer, bir ziraya bir zira ebatında, üstünde 12 çukur olan ve her bir çukurundan tatlı suyun kaynadığı bir taş olduğu da belirtilmiştir.[135] Diğer bir rivayette ise Beni İsrâil'in, yolculuğa çıktıklarında o taşı kabın bir kenarına koydukları, konakladıklarında Hz. Mûsâ'nın asayla o taşa vurduğu belirtilmiştir.[136] Farklı olarak söz konusu taşı Hz. Harun'un yere koyduğu, Hz. Mûsâ'nın ona asasıyla vurduğu da ifade edilmiştir.[137] Ayrıca rivayetlerde her sıbtın, su içeceği yeri nasıl bulduğuna dair bir rivayet de aktarılmıştır. Buna göre Hz. Mûsâ'nın taşı yere koyduğu, her sıbttan bir adamın gelip taşın önünde dikildiği, Hz. Mûsâ'nın asayla taşa vurduğu ve fışkıran her gözün bir adamın hizasında aktığı, böylece her sıbtın içeceği gözün belirlendiği ifade edilmiştir.[138] Ebu Hayyân'a göre rivayetlerin ceminde hassas olan müfessirler, söz konusu taşın Hz. Mûsâ'nın elbiselerini kaçıran taş olduğunu belirtmişlerdir.[139] İlgili taşa gezinme, koşma özelliği ile güç verildiğini belirten Ebu Hayyân, bu durumun yadırganmaması gerektiğini ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in de: "Ben bana selam veren taş biliyorum." şeklindeki sözü sabittir.[140]

Yukarıda sözü edilen rivayetlerde zikri geçen taş, taşınabilecek ve Hz. Mûsâ'nın üzerine elbiselerini koyabileceği kadar küçük, öküz, koyun ya da insan başı büyüklüğünde düşünülmüştür. Bu rivayetlerle söz konusu olayın nedensellik bağından koparılarak değerlendirildiğini ve bu yolla da mucizenin azametinin artırıldığını söylemek mümkündür. Zira iki milyonu aşkın insanın kendisinden su içtiği düşünülen taşın on iki gözeye sahip ve zikri geçen boyutta olduğunun aktarılması bu durumu gerektirmektedir. İlgili bakışı tefsîrinde açıkça dile getiren Mâtürîdî, zikri geçen mucizeyle âlemin hiçten yaratıldığı gerçeğinin kanıtlandığını

---

133 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424.
134 Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.
135 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Taşın Zübeyd dağından ve dört zira uzunluğunda olduğuna dair rivayet için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389.
136 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.II, s.8; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.203; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270; Taşa dair ayrıntılı rivayetler için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, C.II, s.139-140.
137 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424.
138 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C.I, s.383.
139 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389.
140 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389.

ifade etmiştir. Ona göre bir yerden başka bir yere taşınabilecek kadar küçük ve hafif olan bir taştan büyük kalabalıklara yetecek kadar suyun çıkması bunu göstermektedir. Suyun tamamının küçük bir taşın içinde olması ya da suyun zikri geçen taşın altından fışkırması mümkün değildir. Bu durum Mâtürîdî'ye göre suyun yoktan var edildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim taş su türünden olmadığı gibi onun kimyasal oluşumuna da sahip değildir. Bunu gerçekleştirmeye kadir olan Allah, hiçbir asıl ve öncül olmadan âlemi yaratmaya da kadirdir. Aynı durum asanın yılana dönüşmesinde de karşımıza çıkmaktadır. Yılan, asanın asli maddesine ve yapısına sahip olmadığı gibi ondan doğmuş da değildir. Allah, bu canlıyı da kendi keremiyle var etmiştir.[141]

## 2. Mucizenin Azameti Üzerinden Peygamber Mukayesesi

Peygamberlerin birbirlerine karşı fazilet ve üstünlük bakımından durumları İslam tarihinin ilk yıllarından itibaren tartışma konusu olmuştur. Söz gelimi Hz. Peygamber zamanında bir Yahudi, yemin ederken Allah'ın Hz. Mûsâ'yı insanlık üzerine tercih ettiğini belirtmiş ve bunun üzerine bir Müslüman'dan tokat yemiştir. Söz konusu Yahudi'nin durumu Hz. Peygamber'e iletmesi üzerine Hz. Peygamber sinirli bir şekilde peygamberler arasında fazilet farkı gözetilmemesini buyurarak Hz. Yûnus'u övmüştür. Diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'in: "Benim Hz. Mûsâ'dan daha hayırlı olduğumu söylemeyiniz." ve "Peygamberler arasında fazilet bakımından tercihte bulunmayınız." buyurduğu nakledilmiştir. Bununla birlikte İslam dünyasında ilgili sözler farklı yorumlanmış ve yüceltmeci peygamber anlayışı doğrultusunda yorumlar geliştirilmiştir. Söz konusu anlayışa göre Hz. Peygamber, bu mealdeki sözleri kendisinin en faziletli olduğunu öğrenmeden önce söylemiştir. Hatta onun: "Ben Âdem'in çocuklarının efendisiyim ama övünme yoktur."dediği de nakledilmiştir. Aynı anlayış doğrultusunda Hz. Peygamber'in zikri geçen sözleri tevazu amaçlı söylediği de belirtilmiştir. İlgili yorumlar geliştirilmekle birlikte Kur'ân'ın ve hadislerin sunduğu genel hava, peygamber taassubuna dayalı yaklaşımların dinen hoş karşılanmadığı yönündedir.[142] Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda ise inanma açısından hiçbir peygamber arasında ayrım yapılmamasının

---

[141] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.I, s.139-140.

[142] Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Orhan Aktepe, "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi", *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, (S.13) c.5, s.13.

öğütlendiği görülmektedir.[143] Bununla birlikte ayetlerde peygamberler arasında tafdîl durumundan bahsedilmiştir. Bu kapsamda kimi peygamberlerle konuşulduğu, kimilerinin derecelerinin yükseltildiği, Hz. İsa'ya açık delillerin verilip kendisinin kutsal ruh ile desteklendiği[144] Davud'a da Zebur'un verdiği aktarılmıştır.[145]

Asa-taş mucizesi kapsamında tefsîr kaynaklarımızda Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'nın mucizeler üzerinden mukayese edildiği ve peygamber taassubunun kendisini hissettirdiği görülmektedir. Kur'ân'da aktarıldığı üzere Hz. Mûsâ'nın birçok mucizeyle desteklenmesi, Allah'ın doğrudan hitabına mazhar olması gibi durumların müfessirleri, söz konusu mukayeseye sevk ettiği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle bu durum, müfessirlerin psikolojilerinde ve zihinlerinde komplekse dayalı bir ruh hali ve anlayışın gelişmesini beraberinde getirmiştir. İlgili ruh hali ve anlayış üzerinden yürüyen söz konusu mukayesenin sonucunda ise üstünlük Hz. Peygamber'e verilmiştir. Ayrıca bu karşılaştırmada nedensizliğin artmasıyla mucizenin azametinin artacağı düşüncesi kendisini hissettirmektedir.

Sözü edilen anlayış doğrultusunda Râzî, Hz. Mûsâ'nın taştan su fışkırtma mucizesi ile Hz. Peygamber'in parmaklarından su fışkırtma mucizesini karşılaştırmıştır. Her iki mucizenin de muazzam olduğunu belirten Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in mucizesi daha büyüktür. Çünkü ona göre taştan suyun fışkırması herkes tarafından bilinen bir olay iken parmaklar arasından suyun fışkırması alışılmamış bir durumdur.[146] Râzî ile benzer görüşleri serdeden Kurtubî ve Bursevî de et ve kan arasından su çıkarma mucizesinin Hz. Peygamber'den önce hiçbir peygambere nasip olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre taşlardan su fışkırması ise gece gündüz şahit olunan, alışıldık bir durumdur. Bu durumda parmaktan su fışkırtma olayı diğerine kıyâsla daha üstündür.[147]

---

[143] Bakara 2/285; Bakara 2/136; Nisa 4/152.
[144] Bakara, 2/253.
[145] İsrâ, 17/55.
[146] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.104.
[147] Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.140-141; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.147.

## 3. Nedensellik ve Nedensizlik Bağlamında Küçük Bir Taştan Büyük Bir Topluluğa Yetecek Suyun Fışkırmasının İmkânı

Asa-taş mucizesiyle ilgili rivayetlerde, küçük bir taştan çıkan suyun, sayıları yüz binleri bulan bir topluluğa yettiği belirtilmiştir. İlgili rivayetin tabii ve toplumsal gerçeklere aykırılık arz etmesi ise nedensellik bağlamında bazı soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Söz konusu soru işaretleri ise müfessirler tarafından anlayışlarına uygun biçimde çözümlenmiştir. İlgili konuya bakışta iki farklı yaklaşımın benimsendiği söylenebilir. Bu çerçevede akılla nakli uzlaştırmaya çalışan, nassları aklın verileri ışığında yorumlamakla birlikte nassı ikinci plana atmayan Eşariyye, klasik yaklaşımı temsil etmektedir. Söz konusu yaklaşımın da yer yer zıt kutuplarda dönen çarklara göre hareket ettiğini söylemek mümkündür. Aklı nakle hâkim kılarak nassın akla uygunluğunu ilgili olayın tahakkuku için şart olarak gören akılcı bakış ise modern yaklaşımı temsil etmektedir.

Zikri geçen konunun bazı müfessirler tarafından Eşari kelamının ilkeleri doğrultusunda çözüme kavuşturulduğu görülmektedir. Bu kapsamda hem ilgili mucize açıklanırken hem de mucizevî olayları imkânsız görenlere karşı mucizenin mümkün olduğu savunulurken birbirine zıt argümanlar kullanılmıştır. Eşari kelamında bütün varlıkların vasıtasız bir şekilde kudret-i ilahi ile yaratıldığı ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir *illiyyet* ilkesinin bulunmadığı kabul edilmektedir. Bu durum söz konusu anlayışa sahip müfessirleri, ilgili konunun çözümünde *fâil-i muhtâr* Allah anlayışına sevk etmiştir. Bu kapsamda müfessirler, sözü edilen konunun çözümüyle ilgili olarak Allah'ın, *fâil-i muhtâr* olarak dilediğini yaratma kudretine sahip olduğunu ifade etmişlerdir.[148] Buna göre ölüleri dirilten, kör ve alaca hastalığına tutulmuş kimseleri iyileştiren Allah, küçük bir taştan büyük miktarda su çıkarmaya da kadirdir.[149] Söz konusu olayda suyun çıkması, ihtiyaç kadar çıkması, asa ile taşa vurulduğunda çıkması, ihtiyaç giderildiğinde kesilmesi ve küçük bir taştan bol miktarda suyun çıkması ayrı ayrı mucizedir. Bu da her işe gücü yeten Allah'a işaret etmektedir.[150] Ayrıca suyun, maddesi o olmamakla birlikte yer

---

[148] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.I, s.251.
[149] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103.
[150] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.104.

ile bağlantısı olmayan bir taştan çıkması da ayrı bir mucize olarak karşımızda durmaktadır.[151] Halîlî'ye göre de aşırı ihtiyaç halinde asayla vurulması üzerine sert bir kayadan suyun fışkırması, bunların sıbtlar sayısınca on iki yola ayrılması, hayatın devamı için elzem olan suya zahmetsiz ulaşılması ve ilgili olayın imanı güçlendirip nefsi tatmin edecek biçimde harikulade olarak gerçekleşmesi asa-taş olayının nimetleri olarak görülmelidir.[152]

Râzî'ye baktığımızda asa-taş mucizesinin mutlak ve keyfî kudret anlayışıyla açıklandığı ancak bilimsel yolla da delillendirme yoluna gidildiği görülmektedir. Bu çerçevede Râzî, Eşariyye'nin atomculuğa dayalı nazariyesi üzerinden bilimsel açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre kâinât, özde farklı olmayan cevherler ile değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiştir. Söz konusu cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri ise sürekli yaratılmalarına bağlıdır. İlgili nazariye doğrultusunda bilimsel açıklamalar yapan Râzî, filozofların nedenselliğe dayalı görüşlerini birbirine zıt iki araçla çürütme yoluna gitmiştir. Bu kapsamda o, hem varlıklar arasında zorunlu bir sebep- sonuç ilişkisi olmadığını savunan anlayışı hem de atomculuğa dayalı önermeleri kullanmıştır. Râzî'ye göre felsefeciler de bu durumun yanlış olduğunu kesin olarak söyleyememişlerdir. Çünkü onlara göre de *anâsır-ı erbaa*nın müşterek bir maddesi vardır ve *kevn ü fesâd* bu madde ile olmaktadır. Böylece hava suya, su da havaya dönüşebilmektedir. Neticede taş-su dönüşmesi, yeryüzüne bağlı eşya ve olaylarda felekî bağlantılar sonucunda gerçekleşebilir. Böyle olunca da küçük bir taştan bol suyun akmasının felekî bir bağlantıdan kaynaklanmış olması imkânsız değildir.[153]

İlgili mucizenin keyfiyetine dair soru-cevaplara devam eden Râzî, üç ihtimali gündeme getirmiştir. Bunlar ise suyun taşın içinde bulunup bulunmaması, Allah'ın havayı suya çevirmesi ya da vasıtasız bir şekilde kudret-i ilahi ile suyun yaratılması durumlarıdır. Küçük bir kabın, birbirine karışma haricinde büyük bir cismi ihtiva edemeyeceğini, dolayısıyla birinci ihtimalin imkânsız olduğunu belirten Râzî, diğer iki ihtimalin ise imkân dâhilinde olduğunu ifade etmiştir. Buna göre hava parçacıklarındaki kuruluk ortadan kaldırılıp ıslaklık yaratılmış olabileceği gibi direkt

[151] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.391.
[152] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.339.
[153] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.III, s.103.

olarak ilgili parçacıklar yaratılıp onlarda ıslaklık meydana getirilmiş de olabilir. Râzî'ye göre bu durum, bir gazvede ordusunun su sıkıntısı yaşaması üzerine Hz. Peygamber'in elini su kabının içine koyup askerlere yetecek kadar suyu parmaklarının arasından fışkırtmasına benzemektedir.[154]

Âlûsî ve Kâsımî'de aynı ikili yaklaşımın devam ettirildiği görülmektedir. Bu çerçevede zikri geçen iki müfessir de asa-taş mucizesini inkâr edip imkânsız bulan tabiatçılara çatmışlardır. Onlara göre bu kimseler, Allah'ın tabiatları değiştirebileceğini ve âdet dışı dönüşümlerdeki kudretini düşünmediği gibi söz konusu olayı kendi metotlarına göre de değerlendirmemişlerdir. Zira tabiatçılar; mıknatıs taşının demiri çektiğini, arıyı uzaklaştıran ve saçı tıraş eden taşı kesin bir şekilde kabul etmekte ve bunların tabiat sırlarından olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte onların, yer altından su çekmeye Mûsâhhar kılınmış bir taşın yaratılmasını imkânsız görmeleri çelişkili bir durum arz etmektedir.[155] Âlûsî'ye göre söz konusu gücün taşta, asa ile vurma esnasında ya da rivayetlerde aktarıldığı üzere taşa emir verildiği esnada oluşması imkânsız değildir. Ona göre taşın yerden ayrı olması da bu olayın gerçekleşemeyeceğini göstermez. Ayrıca taşa tevdi edilen bir güç vasıtasıyla havadaki kuru unsurların ortadan kaldırılıp ıslaklığın yaratılması ve böylece havanın suya dönüştürülmesi de mümkündür. Zira o, her şeye kâdirdir.[156]

Halîlî de eşyanın yerleşik tabiatına aykırı durması sebebiyle zikri geçen kıssayı inkâr eden tabiatçılara çatmış ve söz konusu mucizeyi hem mutlak ilahi kudret hem de nedensellik ekseninde açıklamıştır. Ona göre bu kişiler, varlıklara alışılmış kanunları koyan kudretin bunu delmeye ya da dilediğinde değiştirmeye gücünün yettiğini bilmemektedirler. Sözü edilen açıklamalarıyla ilahi kudreti vurguladığı görülen Halîlî, konuyu nedensellik çerçevesinde de ele almıştır. Ona göre bir cinse bağlı varlıkların çeşitli tabiatları olabilmektedir. Bu durumda taşların da farklı tabiatlarının bulunduğu söylenebilir. Bazı taşlar yaklaşıldığında tıraş etme özelliğine, bazısı çekme özelliğine sahiptir. Bütün bunlar dikkate alındığında sözü edilen taşa yer boşluğundan suyu çekme özelliğinin verilmediğini söylemek mümkün

---

[154] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103-104.
[155] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, s.136; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.272.
[156] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.272-273.

değildir. Ayrıca zikri geçen taşın hava küredeki su buharını yudumlayıp ona şekil vererek tatlı su kaynağı olarak çıkarmış olması da mümkündür.[157]

Bursevî de benzer bir yaklaşımla ilgili mucizeyi inkâr edenlere çatmıştır. Mıknatıs ve tıraş taşına sirkeye tadını ve aromasını veren ( من الاحجار ما يحلق الشعر ويمقر الخل ويجذب الحديد) taşı da örnek olarak ekleyen Bursevî, yerdeki suyu çekebilecek ya da havayı çekip soğutacak bir taşın mevcut olabileceğini belirtmiştir.[158]

Yukarıda sözü edilen ifadelerde birçok müfessirin zikri geçen mucizeyi dönemin hâkim zihniyetine uygun olarak hem nedensellikten olabildiğince uzak mutlak bir kudret anlayışıyla hem de kendi dönemindeki bilimsel veriler ışığında açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum ise deyim yerindeyse zıt kutuplarda ilerleyen iki aracın aynı hedef için kullanıldığı düşüncesini uyandırmaktadır. Bu durumda ilahi kudreti ortaya koyması bakımından nedensellik ile nedensizlik arasında bir tercih yapılamamış, her iki durum da ilahi kudretteki azamete işaret sayılmıştır. Ne var ki nedensellikten uzak anlayışın ilahi kudreti daha iyi yansıttığı düşüncesinin müfessirlerde baskın olduğunu söylemek mümkündür. Râzî'nin, on iki millik alanda konaklayan altı yüz bin kişiye, yolculukta heybenin kenarında taşınan küçük bir taştan fışkıran suyun yettiğini belirtip bunu genel asa-taş olayından ayrı bir mucize olarak sunması bu kapsamda değerlendirilebilir. Ebu Hayyân'ın da zemin ile bağlantısı olmayan bir taştan suyun fışkırmasını ayrı bir mucize olarak değerlendirmesi aynı keyfî ve mutlak kudret anlayışıyla ilgili gözükmektedir.

## 4. Takvâ ve Esbâba Tevessül Bağlamında Hz. Mûsâ Tipolojileri

Tefsîr kaynaklarımızda asa-taş mucizesi çerçevesinde ve özellikle "esbâba tevessül" bağlamında çeşitli tip çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. İlgili konuda Elmalılı Hamdi Yazır ve Halîlî'nin tefsîrleri öne çıkmaktadır. Bu kapsamda Elmalılı, Hz. Mûsâ'nın asasıyla taşa vurması neticesinde taştan suyun fışkırması olayı manevi sebebin (dua) maddi teşebbüsle birleşmesinin bir sonucu olarak sunmuştur. Ona göre Allah, bu olay ile sebep sonuç ilişkisini vurgulamış ve duanın arkasından fiili bir teşebbüsün gerekli olduğu düşüncesini insanlara aşılamak istemiştir. Sözü edilen ifadeleriyle Allah için nedensellik lehinde tip çalışması yapan Elmalılı'nın esbâba

[157] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.342.
[158] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.I, s.147.

tevessül bağlamında Hz. Mûsâ için farklı bir tipolojik yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede o, Allah'ın zikri geçen emri doğrultusunda Hz. Mûsâ'nın aklî ve indî bir kıyâs yapmadığını, fikir yürütmeyip asayı taşa vurmayla su arasında ilgi kurma yoluna gitmediğini belirtmiştir. Ona göre ilgili yaklaşım övgüye layıktır ve bu tavrı sayesinde Hz. Mûsâ söz konusu nimetin tecellisine mazhar olmuştur. Elmalılı'ya göre Hz. Mûsâ'nın, ilahi emri mantık açısından sorgulaması durumunda söz konusu nimetin tecelli etmemesi muhtemeldir.[159] Sözü edilen yorumları dikkate alındığında Elmalılı'nın, dinen methe layık olarak sunduğu teslimiyetçi tavır ile Allah için öngördüğü sorgulayıcı ve nedenselci tavır arasında kaldığı söylenebilir.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın konuyla ilgili diğer açıklamalarında ise Hz. Mûsâ'nın nedenselliğe daha yakın bir tipolojide sunulduğu görülmektedir. Söz konusu yaklaşımda Hz. Mûsâ, indî bir kıyâsla hareket etmeyip ilahi emri sorgulamadan yerine getiren bir tip olarak değil soruna yoğunlaştıktan sonra türdeş olsun olmasın her türlü illete başvuran bir kimse olarak sunulmuştur. Bu çerçevede Elmalılı'ya göre çölde kavmiyle susuz kalan Hz. Mûsâ, söz konusu sorun için gerekli sonucu elde etme adına dua ederek soruna yoğunlaşmış, hatta taşa vurmak suretiyle en umulmaz sebeplere bile başvurmuştur. Diğer bir ifadeyle o, dua ile yoğunlaşma yanında türdeş olsun olmasın her türlü illete başvurarak ma'lûlü elde etmeye yönelmiştir. Böylece nihayetinde keşif kapıları kendisine açılmış ve su bulunmuştur. Fiili dua ile kavlî duanın birleşmesini özellikle vurguladığı görülen Elmalılı, evrendeki olayların oluşmasını sağlayan sebeplerin çok çeşitli ve hatta sonsuz olduğunu, insanlığın ne kadar ilerlerse ilerlesin bu sebepleri ayrıntılarıyla kavrayamayacağını belirtmiştir. Ayrıca o, kavlî duanın ruhi inkişâfları semere olarak vereceğini, bu nedenle kişinin en umulmaz sebeplere bile başvurması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre fen alanındaki büyük keşifler de söz konusu çabalar neticesinde kalbe doğan ilahi telkinler neticesinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Elmalılı, taşın yarılmasını sağlayan asayı her türlü mekânik kuvvete sahip bir alet olarak sunmuştur. Bu durumda onun, ilgili mucizeye bakışta bilimselci bir yaklaşımı

---

[159] Elmalılı, *Hak Dini*, C.I, s.366

benimsediği de söylenebilir.[160] Neticede Elmalılı'nın bilimselcilikle sezgiciliği birleştiren açıklamalarına bakıldığında zihinlerde, sezgiciliğe bağlı hareket eden ve her türlü sebebe başvurduktan sonra birden zihninde keşif lambası yanan bir mucit tipini görmek mümkündür.

İbaziyye müfessirlerinden Halîlî ise Hz. Mûsâ'nın, suyu kendisi ya da kavmi için isteyip istememesi üzerinden kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Söz konusu yaklaşımda tevekkül kavramı dillendirilmiş ve ilgili kavram üzerinden tipolojik değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çerçevede o, dünyevi ve hayati bir ihtiyaç olan suyun temini için değil fiilî dua, kavlî duayı bile tevekkül anlayışına aykırı olarak görmüştür. Ayrıca söz konusu yaklaşımda, sûfî yaklaşımda önemli ve değerli bir yeri olan "esbâba tevessül etmeden maksûdun direkt olarak Allah'tan temin edilmesi" anlayışının izlerine rastlanmaktadır. Halîlî'nin ilgili ayetlerde dikkat çektiği husus, Hz. Mûsâ'nın kavmi için ya da kavminin kendisinden su talebinde bulunması üzerine zikri geçen duayı yapmış olmasıdır. Ona göre ayetteki ilgili ifade, kendisi de içlerinde bulunduğu ve kavmi gibi suya muhtaç olduğu halde Hz. Mûsâ'nın, suyu kendisi için değil kavminin isteği ve ısrarı üzerine istediğini göstermektedir. Halîlî'ye göre ifadedeki bu ayrıntı Allah'ın yürümemizi istediği yolun ana ilkesini ortaya koymaktadır. Bu ilke doğrultusunda insan, dünyevi ihtiyaçlara aldırış etmeden Allah'a tevekkül etmeli ve ona yönelmelidir. Bu ruh halini ve tavrı kuşanan insan, hayatî ve zarûrî ihtiyaçlarının giderileceğine" dair temel bir inanca sahip olmalıdır. Ona göre bu, peygamberlerin güvendiği ve inandığı anlayıştır. Onlar Allah'ın emrine uyup hakka tabi olmaktan başka bir şey düşünmezler.[161]

Netice olarak klasik yaklaşımda mucize olgusunun nedensizlik lehinde açıklandığını ve nedensizlik oranının düşmesinin de mucizenin azametine olumlu yönde yansıtıldığını söylemek mümkündür. Müfessirler tarafından ortaya konulan tipolojik yaklaşımlarda da ilgili zihin yapısının etkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede mucizenin azamet oranı üzerinden yapılan peygamber mukayesesi ile de karşılaşılmaktadır. Klasik algıda hissî mucizeler genel anlamda ve münferit olarak olumlu noktada konumlandırılmışken Hz. Peygamber ile mukayeseli olarak ele

---

[160] Elmalılı, *Hak Dini*, C.I, s.366.
[161] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.341.

alındığında değer kaybına uğratılmıştır. Söz konusu yaklaşımda asanın yılana dönüşmesinin mümkün olduğu fikri hem fâil-i muhtâr Allah anlayışı ile hem de nedensellik eksenli olarak açıklanmıştır. Bu durum, ilgili bakışın dönemin hakim paradigmasıyla uyumlu olduğunu da göstermektedir. Sihir konusunda ise "hakikati olan bir ameliye" görüşünün yaygın olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.

## II. KAYNAK VE VERİ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Tefsîr kaynaklarımızda Hz. Mûsâ'nın asasıyla ilgili bazı olağanüstü olayların anlatıldığı görülmektedir. Müfessirlerin bir kısmı tarafından yorumsuz olarak, dolayısıyla zımnen tasdik eder biçimde aktarılan söz konusu olaylar, diğer bazıları tarafından olgusal gerçeklik[162] ve bağlam çerçevesinde eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Sözü edilen durumun dışında ilgili rivayetleri savunanların olduğu da görülmektedir.

### A. Asa-Yılan Mucizesi Çerçevesinde İsrâiliyyât'ın Kullanımı

İsrâilî haberlere dair farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında, iki farklı zihin yapısının farklı kodlar ekseninde hareket etmesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. İsrâilî haberleri ayetlerin boş bıraktığı yerleri tamamlayan bilgiler olarak gören, dolayısıyla kullanan ve bazı durumlarda savunan müfessirlerde en temel kodun, İslam bilgi-rivayet geleneği olduğu görülmektedir. Söz konusu gelenekte sened zinciriyle Hz. Peygamber, sahabe ya da tâbiîne isnat edilen rivayetlerin nebevî ve dolayısıyla ilahi tasdikten geçtiğinin düşünülmesi ilgili rivayetlerin değer derecesini yükseltmiş ve kullanılabilir tek veri olarak düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Sözü edilen yaklaşımda bir kod olarak nedenselliğin ya bulunmadığı ya da çekinik olarak bulunduğu söylenebilir. Ayrıca *fâil-i muhtâr* ilah anlayışı doğrultusunda, nedenselliğin içinde ya da dışında olsun her olayın gerçekleşebileceğine inanıldığı görülmektedir.

İslam bilgi-rivayet geleneğine yakın durmakla birlikte ilgili rivayetleri eleştiren diğer yaklaşımın ikiye ayrıldığı söylenebilir. Birinci yaklaşımda rivayetlerin sıhhat durumu, rivayetler arası tenâkuz ve Hz. Peygamber'in ilgili rivayetler ile

[162] Çalışmada olgusal gerçeklik kavramı ile insanın daha çok iradesi ve seçimi dışında gerçekleşen olgu ve durumlar kastedilmiştir.

düşürüldüğü olumsuz durum üzerinden hareket edilmiştir. Hem akla hem de nakle bakan bu yaklaşımda nakil kefesinin daha ağır bastığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilgili yaklaşımın nedensellikten çok *fâil-i muhtâr* ilah anlayışına yakın durduğunu söylemek mümkündür

İsrâilî haberlere temkinli yaklaşan, onları eleştiren ve yer yer kabul etmeyen ikinci yaklaşımın ise farklı kodlarla hareket ettiği görülmektedir. Söz konusu kodlardan birincisine göre ilgili haberler haddizatında ilahi ya da nebevî tasdikten geçmemiştir ve bu tür rivayetler, tefsîrlerin tedvini döneminde şifahi kültür olarak yaşayan ve tedavülde olan haberlerdir. Söz konusu kabule bağlı olarak ilgili yaklaşımda Tevrat'ın kullanılması mevsûkiyet açısından daha makbul görülmüştür. Ayrıca nedenselliğin ve ilgili rivayetlerin mantık karşısındaki durumlarının bu yaklaşımda daha önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Klasik dönemde İbn Kesîr, modern dönemde ise Muhammed Abduh'un temsil ettiği söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasında sözü edilen müfessirlerin, ekonomik, siyasi ve sosyal açılardan İslam dünyasının zor durumda olduğu bir dönemde yaşamalarının etkili olduğu söylenebilir. Bu şartlar, anılan müfessirlerin mevcut darlıktan düzlüğe çıkmanın yollarını aramalarını ve mevcut şartların sebeplerinden biri olarak gördükleri İslami birikime ait bazı unsurları sorgulayarak eleştirmelerini beraberinde getirmiştir. Böylece anılan şartlar, söz konusu müfessirlerin eleştirel bakışa sahip olmalarını tetiklemiştir. Ayrıca ilgili bakışın sonucunda İslam dünyasının geçirdiği buhran da geleneksel yaklaşımdaki düşünsel donukluğa ve eleştirel bakıştaki eksikliğe yorulmuştur.

Asayla ilgili aktarılan olağanüstü olayları, asanın bizzat kendisi ve yaptığı işlerle ilgili olağanüstü yönler ve asanın peygamberler tarafından tevarüs edilmesiyle ilgili olağanüstü yönler olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Asanın tevarüs edilmesiyle ilgili olarak aktarılan olaylarda da yer yer asanın kendisiyle ilgili olağanüstülüklere yer verilmiştir.

### a. Asanın Bizzat Kendisi ile İlgili Rivayetler

Asanın bizzat kendisiyle ilgili olarak tefsîrlerimizde; Hz. Mûsâ'nın asasıyla sohbet ettiği, geceleyin asanın Hz. Mûsâ'nın yolunu aydınlattığı, uyuduğu zaman

koyunlarını koruduğu, yere sapladığında hemen ağaç olup onu gölgelediği, kuyudan su alırken kuyu kadar uzadığı ve iki dalının kova olduğu, geceleri iki dalının mum olduğu, düşman belirdiğinde onunla savaştığı, Hz. Mûsâ'nın canı meyve çektiğinde onu yere sapladığı ve onun da yapraklanıp meyve verdiği, üstüne azığını ve kırbasını koyduğu, asanın onunla beraber yürüdüğü, yere sapladığında yerden suyun kaynadığı, kaldırdığında kuruduğu, zararlı haşerata karşı Hz. Mûsâ'yı koruduğu aktarılmıştır.[163]

Hz. Mûsâ'nın söz konusu asaya nasıl sahip olduğu hususunda tefsîr kaynaklarımızda birçok rivayet aktarılmaktadır. Bu kapsamda Mukâtil b. Süleyman, Medyen'e giderken asayı Hz. Mûsâ'ya bir meleğin (Cebrail) verdiğini ve isminin de *Nef'a* olduğunu belirtmiştir.[164] Asanın menşeine dair birçok rivayet aktaran Taberî de Hz. Âdem'in cennetten getirmiş olduğu asanın Hz. Mûsâ'ya Cebrail tarafından verildiğine dair rivayeti aktarmıştır. Taberî tarafından aktarılan diğer bir rivayete göre Hz. Şuayb, kızından Hz. Mûsâ için bir asa getirmesini istemiştir. Bunun üzerine kızı, adam suretindeki bir melek tarafından Hz. Şuayb'a tevdi edilen asayı getirmiş ama Hz. Şuayb bu asayı geri götürmesini istemiştir. Asaların bulunduğu odaya tekrar giden kız, başka bir asa almak üzere elindeki asayı atmış ama her defasında eline o asanın gelmesi üzerine Hz. Şuayb o asayı Hz. Mûsâ'ya vermiştir. Hz. Mûsâ'nın çobanlık yaparken o asayı kullandığı aktarılmıştır. Rivayete göre kendisine *vedîa* olan asayı verdiği için pişman olan Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ'nın yanına gitmiş ve asayı geri istemiştir. O benim asam, diyerek Hz. Mûsâ'nın asayı geri vermeyi reddetmesi üzerine ise aralarında tartışma yaşanmış ve iki taraf da ilk karşılaşacakları kişinin aralarında hakem olmasına rıza göstermiştir. Bunun üzerine yanlarına gelen melek şöyle bir yöntem önermiştir. Buna göre asa yere bırakılacak ve onu alıp kaldırabilen, asanın sahibi olacaktır. Hz. Şuayb'ın çabalamasına rağmen alamaması üzerine Hz.

---

[163]Bu görüş ve asaya dair harikuade rivayetler için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr,* C.III, s.24-25; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.IX, s.320; Zemahşerî bu rivayetleri yorumsuz olarak aktarmaktadır. Rivayetler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.75; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.387; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.339; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.48; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.176; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.VI, s.242; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.IX, s.20; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.492; Şevkânî, asanın olağanüstü olmayan işlevlerini de (namaz kılmak için önüne saplaması, hayvanlarını sürmesi gibi) saymaktadır; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.907; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.373; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.14; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.268-269.

[164] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr, C.III,* s.25; Benzer bir rivayet ve zikri geçen asanın badem ağacından olup adının Maşa olduğuna dair rivayet için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20.

Mûsâ onu alıp kaldırmış ve asa Hz. Mûsâ'nın olmuştur. Diğer bir rivayete göre ise asayı almak için odaya giren Hz. Mûsâ'dır ve asanın üç defa Hz. Mûsâ'nın eline uçarak gelmesi üzerine Hz. Şuayb kızına dönerek: "Senin kocan peygamber!" demiştir.[165]

## b. Rivayetlere Eleştirel Yaklaşımlar

Asanın bizzat kendisiyle ilgili olağanüstülük taşıyan söz konusu rivayetler birçok müfessir tarafından herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan aktarılmıştır. Bununla birlikte bazı müfessirlerin ilgili rivayetleri eleştiri süzgecinden geçirdiği görülmektedir. Söz konusu eleştirilerde ilgili rivayetlere iki farklı açıdan yaklaşılmıştır. Bu kapsamda İbn Kesîr ve İbn Âşûr gibi bazı müfessirler hem İsrâilî haberlerin mevsûk olmama ihtimali hem de olgusal gerçeklik üzerinden hareket etmişlerdir. Râzî ve Âlûsî gibi diğer bazıları ise sadece rivayetlerin sıhhat dereceleri üzerinden değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Birinci gruptaki müfessirlerin zihin yapılarında -her ne kadar açıkça ifade edilmese de- rivayetlerin senet zincirinin ortaya koyduğu sıhhat durumundan çok mantıki çerçeve ve olgusal gerçekliğin önemli olduğunu söylemek mümkündür. Diğer grubun ise rivayetlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymada mantıki çerçeveden çok senede bağlı sıhhat anlayışından yola çıktıkları görülmektedir.

İsrâiliyyâtı eleştiri süzgecinden geçirmesi yönüyle öne çıkan müfessirlerimizden olan İbn Kesîr, asayla ilgili anlatılan olağanüstülükleri olgusal gerçeklik bakımından değerlendirmiştir. Bu kapsamda o, ilk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın kullandığı وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى ifadesindeki "مَآرِبُ" kelimesi çerçevesinde, tefsîrlerde aktarılan harikulade özelliklere sahip rivayetlerin İsrâiliyyâttan olduğunu ifade etmiştir. İbn Kesîr'e göre bu rivayetlerin doğru olması durumunda Hz. Mûsâ'nın, asasının bir yılan olmasını garip karşılamaması ve ondan kaçmaması gerekir.[166] Neo-selefi olarak tavsif edilen Saîd Havvâ'nın da İbn Kesîr'in, söz konusu rivayetlerin İsrâiliyyâttan olduğuna dair görüşünü aktardığı görülmektedir.[167]

---

[165] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII, s.233-234.
[166] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.320.
[167] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3356.

İbn Âşûr da söz konusu asanın, Firavun'un meclisinde atılan, sihirbazların yılanlarını yutan, Hz. Mûsâ'nın Mısır'a girmeden önce Sina çölünde Allah ile konuştuğu sırada elinde olan asa olduğunu belirtmiş ve meseleye İbn Kesîr gibi yaklaşmıştır. Asa ile ilgili sahih olmayan rivayetlerin aktarıldığını belirten İbn Âşûr'a göre söz konusu rivayetlerin doğru olması durumunda Hz. Mûsâ'nın "O benim asamdır." dediğinde asayla ilgili söz konusu özellikleri tek tek sayması gerekmektedir. Aksi vaki olduğuna göre asanın en büyük özelliğinin Hz. Mûsâ'ya ait olduğunu söylemek, en doğrusudur.[168]

Olgusal gerçekliğe bağlamamakla birlikte söz konusu rivayetleri diğer bazı müfessirler de eleştirmiştir. Asayla ilgili yukarıda sözü edilen mucizevî rivayetleri İbn Abbâs üzerinden aktaran Râzî, asaya dair Kur'ân'da zikri geçen faydaların malum olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân'da geçmediği halde hakkında sahih haber olan rivayetler kabul edilebilir. Ancak aksi durumda bu tür rivayetler kabul edilemez. Hz. Mûsâ'nın, asasıyla yere vurduğu ve yerden bitkinin çıktığına dair rivayet zayıftır. Zira Kur'ân, Hz. Mûsâ'nın yemek için değil taştan su çıkarmak için asasına başvurduğunu aktarmıştır.[169] Ona göre Kur'ân'dan, asanın boyu ile ilgili olarak sadece, üzerine yaslanmaya ve büyük bir yılana dönüşmeye müsait olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân, bundan fazlasına delalet etmemektedir. Bu tür konularda kesin ve mütevâtir bir nass olmadığı için susmak gerekir. Evlâ olan bu konulara hiç girmemek olmakla birlikte âhâd haberlerden elde edilen zan ile yetinmek de mümkündür.[170]

Âlûsî de asayla ilgili aktarılan olağanüstü olayların gerçeklikten uzak olduğunu fakat bazılarının bunları kabul etme adına tekellüfe girdiklerini ifade etmiştir.[171] Ona göre konuya dair aktarılanlar sahih olduğu takdirde söz konusu olayların gerçekleşmesi muhtemel olmakla birlikte ortada sahih olan bir şey bulunmamaktadır.[172]

---

[168] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.I, s.518.
[169] Söz konusu rivayetler ve rivayet tenkidi için için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, S.27; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.198.
[170] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Elmalılı tefsîrinde Râzî'nin söz konusu görüşünü destekler mahiyette aktarmıştır. İlgili görüş için bkz. Elmalılı, *Hak Dini,* C.I, s.365.
[171] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.176.
[172] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.176.

## c. İkinci ve Üçüncü Asa Olayı ile İlgili Rivayetler

İkinci ve üçüncü asa-yılan olayıyla ilgili aktarılan rivayetlerin de müfessirler tarafından farklı şekillerde değerlendirildiği görülmektedir. Asa-yılan olayını anlatan ayetlerde geçen *su'bân* kelimesiyle ilgili tefsîrlerde zikredilen rivayetlere bakıldığında bu isimdeki yılanın, sarı, uzun, kıllı, büyük, erkek, dağ gibi, şehir büyüklüğünde, iki çenesi arasının ya da uzunluğunun seksen zira olduğu[173], bir mil kadar yükseldiği, ağzı açık, hatta alt çenesini yere, üst çenesini sarayın surlarının üstüne koyduğu, kuyruğunu yere sapladığı, sonrasında kapmak için Firavun'a doğru yöneldiği, Firavun'un onu görünce ürktüğü, sıçradığı ve altına yaptığı, daha önce hiç altına yapmadığınınaktarıldığı görülmektedir. [174] Diğer bazı rivayetlerde Firavun'un "Yakalayın!" emri üzerine Hz. Mûsâ'nın hemen davrandığı ve asasını attığı, yılan olan bu asanın da Firavun'un kubbesini dişleri arasına aldıktan sonra insanlara saldırdığı ve çıkan izdiham ile kaçış neticesinde on beş bin ya da yirmi beş bin kişinin öldüğü, Firavun'un ise Hz. Mûsâ'ya yılanı alması için yalvardığı, ona inandığını ve Beni İsrâil'i serbest bırakacağını söylediği, evine kaçıp canını zor kurtardığı aktarılmıştır.[175] Âlûsî'nin aktardığı bir rivayette Firavun'un o gün dört yüz kere altına yaptığı da ifade edilmiştir. Hatta karnındaki sıkıntının boğuluncaya kadar sürdüğü de rivayet edilmiştir.[176]

Rivayetlere göre üçüncü asa-yılan olayında da Hz. Mûsâ atar atmaz asası yılana dönüşmüş, giderek büyümüş ve vadiyi doldurmuştur. Ağzı açık olan söz

---

[173] Vehb b.Münebbih'ten aktarılan bir rivayette sözü edilen yılanın iki çenesi arasının on iki zira olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu rivayet için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.IX, s.20.

[174] Bu ve diğer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.343-345; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-*Mensûr, C.XI, s.243; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.VI s.359; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.204; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.131; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.388; Nesefî, *Tefsîr*, C.I, s.592; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.560; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.562; Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.295; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.22; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.15; İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.IX, s.40; İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XIX, s.123; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20; Rivayetin kısa anlatımı için bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, C.III, s.2229; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.225; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.II, s.33-34; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.284; İbn Atıyye tarafından aktarılan rivayette söz konusu yılanın dağ gibi olduğu, büyüklüğüyle Nil'i aştığı belirtilmiştir. Müsabakanın İskenderiyye'de olduğunu aktaran başka bir rivayette söz konusu asa-yılanın Buhayre şehrini aştığı, Mısır'da olduğunu aktaran rivayette ise kuyruğuyla Kulzüm Denizi'nin ötesine uzandığı belirtilmiştir. İlgili rivayetler için bkz. İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* C.II, s.439.

[175] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.345; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.VI s.360; el-Geylânî, *Tefsîr*, C.II, s.135; Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.395; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.22; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.215; Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, C.III, s.211; Benzer bir rivayet için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.159; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.284.

[176] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20.

konusu yılan kabarıp yükselmiş, hatta kuyruğunu Firavun´un kulesinin üzerine değdirip sonrasında inişe geçerek sihirbazların iki mil mesafe içinde yaptıkları her şeyi, yeryüzünün yılanlarla dolu olduğunu düşündürecek biçimde üst üste binerek vadiyi doldurmuş olan diğer yılanları, insanların gözü önünde yutuvermiştir. Sonrasında yutmak üzere ağzını seksen zira açarak Firavun´a doğru yönelmiş ve bunun üzerine Firavun Hz. Mûsâ'ya yardım çığlıkları atmıştır. Netice olarak Hz. Mûsâ'nın eline alması üzerine asa-yılan eskiden olduğu gibi bir değnek haline gelmiştir.[177]

Nispeten farklı bir rivayete göre ise ikinci asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın asasının yılan olması üzerine ortamdakiler kaçışmış, Firavun da kendisini kaybedip içeri kaçmış ve yalvarması neticesinde Hz. Mûsâ asasını almıştır. Rivayetin devamına göre ise, kendisine gelen Firavun Hz. Mûsâ'yı tasdik etmeye yeltenmişken Haman araya girmiş ve: "Sen tapınılan bir ilah iken tabi olan ve tapınan oldun." (بينا انت اله تعبد اذ صرت تابعاً تعبد) demiştir.[178] Benzer bir rivayette de Firavun'un Haman'a: "Mûsâ bana bu dünyada mülkümün benim olacağını, öldüğümde de cennete gireceğimi söylüyor." dediği, Haman'ın da: "Sen tapınılan bir ilah iken tapan bir kul oldun."diyerek Firavun'u bu görüşünden caydırdığı aktarılmıştır.[179] Şevkânî'nin aktardığı bir rivayette ise Firavun ve ileri gelenlerin önce iman edip sonra irtidat ettikleri aktarılmıştır. Buna göre ikinci olayda asa ve el mucizelerinin dehşeti üzerine Firavun ve ileri gelenler yere kapanmışlardır. Hz. Mûsâ'nın asasını alıp çıkmasını müteakip Firavun ayılmış ve korkusu gitmiştir. Bunun üzerine Firavun, çevresindekilere "Ne tavsiye edersiniz?" diyerek ileri gelenlerin görüşünü sormuştur.[180]

Diğer bir rivayete göre Firavun ve Haman sihir sanatını öğrenmiş ve insanlara bu alanda üstünlük sağlamış kişilerdir. Hatta Firavun, sihir vasıtasıyla rablik iddia etmiştir. Sabah olduğunda Firavun şehirlere toplayıcılarını göndermiş ve toplanan

[177] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.358; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.344; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.83; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.134; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XIV, s.212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.487; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.99; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.28; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.202.
[178] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.33; Kummî, *Tefsîr*, C.II, s.95.
[179] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.40; Söz konusu yönelmenin mucizelerin izhârından önce olduğunu belirten İbn Acîbe'nin görüşü için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.278.
[180] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.492.

bin sihirbazın içinden önce yüzü sonra da sekseni seçilmiştir. Sihirbazlar Firavun'a: "Biliyorsun ki sihri bizden daha iyi bilen yoktur. Mûsâ'yı yenersek bize ne vaat ediyorsun?" dediklerinde Firavun: "O zaman siz bana yakın olanlardan olacaksınız ve sizi mülküme ortak yapacağım."demiştir. Bunun üzerine sihirbazlar: "Eğer Mûsâ bizi yenerse ve sihrimizi iptal ederse yaptığının sihir ve hile olmadığını anlarız ve ona inanıp onu tasdik ederiz."demişlerdir. Firavun da: "Eğer Mûsâ sizi yenerse ben de sizinle birlikte onu tasdik ederim. Ama siz şimdi sihir hazırlıklarınızı yapın."demiştir.

Rivayete göre Firavun'un, uzunluğu seksen zira olan, demir ve cilalı çelikle kaplı bir kubbesi vardır. Güneş vurduğunda demirin parlaklığından dolayı kimsenin bakamadığı bu kubbeye Firavun, Haman ile gelmiş ve oturmuştur. Hz. Mûsâ da göğe bakarak sözü edilen yere gelmiştir. Bunu gören sihirbazlar: "Biz göğe bakan bir adam görüyoruz. Bizim sihrimiz göğe ulaşmaz." demişlerdir. Sihirbazların atmasını müteakip Hz. Mûsâ asasını atınca o, kurşun gibi yerde erimiş, sonra başı ortaya çıkmış, ağzını açmış, üst çenesini Firavun'un kubbesinin üstüne koyup dönmüş ve alt dudağını indirerek sihirbazların ip ve asalarını yutmuştur. Bunu gören insanlar korkmuş ve çıkan izdihamda insanlardan on bin kişi ezerek birbirini öldürmüştür. Sonra yılanın Firavun'un kubbesine dönmesi üzerine Firavun ve Haman elbiselerine etmişler ve korkudan saçları ağarmıştır. Hz. Mûsâ dönmüş ve abasını eline dolayarak elini yılanın ağzına soktuğunda o birden asa olmuştur. Sihirbazların iman etmesine çok öfkelenen Firavun, Hz. Mûsâ'ya iman edenleri hapse atmış, felaketlerden sonra da onları serbest bırakmıştır.[181] Ayrıca Kâşânî ve Tabersî tarafından, sihirbazların kendi aralarında fısıldaşırken içlerinden bazılarının Hz. Mûsâ'nın sözlerinin sihirbaz sözü olmadığını söylediği ve kendilerini yenmesi durumunda ona tabi olacaklarını söylediği ifade edilmiştir.[182]

### d. Rivayetlere Eleştirel Yaklaşımlar

Yukarıda sözü edilen rivayetleri kabul eder tarzda yorumsuz aktaranların dışında söz konusu rivayetleri savunanların da olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda

---

[181] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.IV, s.35-36; Kummî, *Tefsîr*, C.II, s.95-97.
[182] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.III, s.311; Benzer bir rivayet için bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.914; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.30.

İbn Acîbe, Hz. Mûsâ'nın ikinci olayda asa ve el olmak üzere iki mucize göstermişken ayette وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى (Tâhâ 20/56) denilerek ikiden çok mucizeye işaret edilmesini, ilgili mucizenin içinde birçok mucize olduğuna işaret saymıştır. Bu durumda ona göre kendisinin de ayrıntılı biçimde aktardığı ikinci asa-yılan olayıyla ilgili olağanüstü haberler ayetin de işaretiyle teyit edilmiştir.[183]

İkinci asa-yılan mucizesinin anlatıldığı A'râf ve Şu'arâ surelerinde olayın devamıyla ilgili aktarılanlar dikkate alındığında yukarıda nakledilen rivayetler ile sözü edilen olayın bağlamı arasında bir uyuşmazlığın olduğunu söylemek mümkündür. Zira söz konusu ayetin devamında Firavun ve ileri gelenlerin Hz. Mûsâ'yı sihir yapmakla suçladıkları, amacının da halkını Mısır'dan çıkarmak olduğu ifade edilmektedir. Büyük bir hezimetin yaşandığı, on beş ya da yirmi beş bin kişinin, kaçışın yarattığı izdihamda öldüğü, Firavun'un altına kaçırıp canını zor kurtardığı bir ortamda Firavun'un tahtına kurularak sihirbazlık ithâmında bulunması, Hz. Mûsâ ve Harun hakkında ileri gelenlere danışması ve bunun neticesinde yarışma düzenlenmesi kararının alınması birbiriyle uyuşmamaktadır. Diğer bir ifadeyle zikri geçen olaya dair rivayetler ile ayetlerde Firavun'un hâkim konumunu anlatan üslup ve bağlam arasında bir uyuşmazlığın var olduğu açıkça ortadadır. Ayrıca Ali Sayı'nın da ifade ettiği üzere amacı insanları doğru yola iletmek olan mucizevî varlığın insanların ölümüne sebep olması da makul durmamaktadır.[184]

Taberî'de söz konusu uyuşmazlıkla ilgili herhangi bir ifade yer almazken İbn Kesîr, yukarıda sözü edilen rivayetleri aktardıktan sonra ifadenin sevk ediliş ve bağlamında bir gariplik olduğunu ve Allah'ın en doğrusunu bildiğini ifade etmiştir.[185] İbn Atıyye de asa-yılanın büyüklüğüyle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra bunların doğruluktan uzak olduklarını belirtmiş ve ilgili verilere yönelmenin gereksiz olduğunu ifade etmiştir.[186] İbn Kesîr'in söz konusu görüşünü destekler tarzda aktaran Muhammed Abduh ise, asanın yılan olduktan sonra insanlara hücum ettiği, izdiham sonucu yirmi beş bin kişinin öldüğü ve Firavun'un hezimete uğradığını anlatan rivayetin Vehb b. Münebbih'e ait olduğunu, bu ve benzeri rivayetlerin İsrâiliyyât'tan

---

[183] İbn Acîbe'nin ilgili görüşü ve ayetteki mevhûm çelişkiyi giderme adına tefsîrlerde aktarılan görüşlerin eleştirisi için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.284.
[184] Ali Sayı, *Hz. Musa,* s.128.
[185] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.VI, s.360.
[186] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.II, s.439.

olup sahih senetleri olmadığını ve bu rivayetlere asla güvenilemeyeceğini ifade etmiştir.[187]

İmam Mâtürîdî'nin de sihirbazların sayısı, sihirbazlar ile Hz. Mûsâ arasında geçtiği rivayet edilen konuşmalar üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre Kur'ân'da zikri geçmeyen bu gibi rivayetler, Ehl-i kitap kaynaklarında olmaması ya da orada olduğu halde rivayetlerde olmaması dolayısıyla Hz. Peygamber'in eleştirilmesine neden olmaktadır. Ona göre Ehl-i kitabın kaynaklarında mevcut olan söz konusu haberler Hz. Peygamber'in risâleti için delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte rivayetlerde ziyade ya da noksan bir bilgi söz konusu olduğunda Ehl-i Kitabın: "Bu yalandır. Bizim kitaplarımızda bu bilgi yok." dediği dikkate alındığında Kur'ân'da anlatılanlara ek bilgi vermenin ya da oradaki bilgiyi azaltıp sunmanın Hz. Peygamber'i tekzibe yol açacağı unutulmamalıdır.[188] Bu durumda Hz. Peygamber'den aktarılanlar dışında bu tür rivayetlerden uzak durmak daha evlâdır.[189]

Sihirbazlar ile ellerindeki ip ve sopaların sayısı hakkında varit olan birbirinden çok farklı rivayetlerin de[190] bazı müfessirler tarafından eleştirildiği ve kabul edilmediği görülmektedir. Bu çerçevede Râzî, söz konusu rivayetlerde aktarılanların, birbirinden çok farklı sayıları ifade ettiğini ve Kur'ân'ın zâhirinin, bunlardan hiçbirine delâlet etmediğini belirtmiştir. Ona göre görüşler birbiriyle

---

[187] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.44; Cumhurun sika saymasına rağmen Amr b. el-Fellas'ın Vehb b. Münebbih'i zayıf kabul eden görüşünü tercih ettiğini ve tercihini de sadece bu nakle dayandırmayı yeterli bulduğunu ifade eden Muhammed Abduh, anılan zatın çok ibâdet ettiğine dair gelen rivayetlere de pek inanmadığını dile getirmiştir. Ona göre Vehb b. Münebbih, kendi kavmi olan Farslara temayülü olduğu için rivayetler ve Şiilik yoluyla İslam'a ve Araplara kötülük yapmaktadır. Muhammed Abduh'a göre tuhaf rivayetler aktarma bakımından Ka'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih birbirine benzemektedir. Abduh, söz konusu iki kişinin tâbiûndan olduğunu, aklî ve naklî esası bilinmeyen birçok garip hikâye aktardıklarını, kavimlerinin de İran'ı fetheden ve leri Hicaz'dan sürüp çıkaran İslam-Arap toplumunun kötülüğüne işler yaptığını, Hz. Ömer'in katilinin İranlı olup İran'a ait gizli bir cemiyet tarafından gönderildiğini, Hz. Osman'ın da Yahûdi Abdullah b. Sebe'nin sinsi planlarının etkisi altındakiler tarafından öldürüldüğünü ifade etmiştir. Ona göre ilk asırdaki siyasi fitneler ve yalan rivayetler önünde sonunda gelip Sebecilerin cemiyeti ile İranlılara ait cemiyetlere dayanmaktadır. Abduh'un sözü edilen görüşleri için bkz. Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.44-45. Benzer görüşleri aktaran Mustafa el-Merâğî için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.24-25.
[188] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.296.
[189] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.298.
[190] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.107-108; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.358; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.IX, s.351; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.83; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XXIV, s.134; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212; Sihirbazların ip ve sopalarının üç yüz deve tarafından ancak taşındığına dair rivayet için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.214; Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.295.

çeliştiğinde hepsi sâkıt olur.[191] Muhammed Abduh da sihirbazların sayısının, faydasızlığına binaen Kur'ân ve hadislerde geçmediğini, bunların sayısının on binlerce olduğuna dair rivayetlerin İsrâiliyyâttan olup Yahudilerden nakledildiğini, bunların ne bizde ne de Tevrat'ta aslı olduğunu ifade etmiştir.[192]

Tabâtabâî de gerek asa gerekse asa-yılan mucizesiyle ilgili olarak aktarılan ve söz konusu kıssadaki boşlukları doldurucu nitelikte olan rivayetler için bir bölüm ayırmıştır. Dolgu malzemesi mahiyetindeki ilgili rivayetler hakkında Kur'ân'da herhangi bir bilgi olmadığını belirten Tabâtabâî'ye göre bu tür rivayetleri uzak ihtimal karinesiyle reddetmek ya da rivayetlere hüsnü zan ile yaklaşarak kabul etmekten başka çare yoktur. İlgili rivayetler mütevatir hadislerle ya da kesin karinelerle gelmemiş olup mürsel, mevkûf ve zayıf hadisler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aralarında çelişkilerin de olduğu düşünüldüğünde Tabâtabâî'ye göre en iyisi bunları göz ardı etmektir.[193]

## B. Asa-Deniz Mucizesi Çerçevesinde İsrâiliyyât'ın Kullanımı: Rivayetler ve Eleştirel Yaklaşımlar

Asa ile denizin yarılması kapsamında tefsîr kaynaklarımızda İsrâiliyyât türünden haberlerin birçok müfessir tarafından kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte İsrâiliyyât'a bakış itibariyle tefsîrlerimizde faklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Diğerlerine nispetle sayıca az olan bazı tefsîrlerde İsrâilî haberler hiç eleştiriye tabi tutulmadan kullanılmıştır. Bununla birlikte birçok tefsîr tarafından -müfessirden müfessire oranı değişmekle birlikte- söz konusu rivayetlerin eleştiri süzgecinden geçirildiği görülmektedir.

Hz. Mûsâ'nın asasıyla denizi yarması olayı rivâyî geleneğe bağlı tefsîrlerimizin hemen hepsinde İsrâilî rivayetler eşliğinde işlenmiştir. Rivayetlerin niceliği ise kaynağın kapsamlılığına ve müfessirin rivayetlere bakışına göre değişmektedir. Diğerlerine nispetle kapsamlı olan tefsîr kaynaklarında İsrâilî

---

[191] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.83; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.134; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.212.
[192] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.63; Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.66; Aynı yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.30.
[193] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.VIII, s.219-220.

rivayetler bütünüyle aktarılırken dar kapsamlı eserlerde bu tür rivayetlerin özet halinde aktarıldığı görülmektedir.

İsrâilî rivayetleri eleştiri süzgecinden geçirmeden aktaran müfessirlerin zihin yapılarında, söz konusu haberlerin mevsûk olduğuna dair derin bir inancın bir kod olarak varlığı hissedilmektedir. Söz konusu derin inanç, zikri geçen rivayetlerin bir tefsîrde olmazsa olmazlardan olması gerektiği fikrini de doğurmuştur. Bu çerçevede ilgili tefsîrlerde asayla denizin yarılmasını anlatan ayetlerdeki olay örgüsüne dair boşluklar mevsûk oldukları düşünülen rivayetlerle doldurulmuştur. Böylece olay örgüsü, kişi, yer, zaman ve kahramanlar bakımından tam bir kıssa ortaya konulmuştur. Rivayetler arasında tercihte bulunma özelliği sayılmadığı takdirde rivayetlerin herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan kapsamlı olarak aktarıldığı tefsîrlerin başında "Taberî Tefsîri" gelmektedir. Suyûtî'nin "ed-Dürrü'l-Mensûr" adlı tefsîrinde de İsrâilî rivayetler eleştirilmeden aktarılmıştır.

Zemahşerî, Râzî ve İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, asa-deniz olayının rivayetlerle bezeli anlatımına mantığa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştiriler yöneltmişlerdir. Söz konusu yaklaşıma sahip müfessirlerde farklı sıhhat derecelerine sahip rivayetlerin mevsûk olduğuna dair kanaatin çekinik, rivayetin akıl, mantık ve diğer ayetlere uygun olması gerektiğine dair kodun ise baskın olduğu görülmektedir. Bu kapsamda rivayetler; akıl, mantık ve temel dini anlayış çerçevesinde ele alınmıştır.

Rivayete göre Hz. Mûsâ ve kavmi denizde açılan yollara girdikten sonra Firavun denize gelmiş ve onu yarılmış görünce: "Görmüyor musunuz? Deniz benden korkusundan yarılmış. Ben düşmanlarımı yakalayıp öldüreyim diye açılmış." demiş ve وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ ayeti bu şekilde tecelli etmiştir.[194] Başka bir rivayette Hz. Mûsâ ve kavmini takiben deniz kenarına gelen Firavun'un atı denize girmekten çekinince Cebrail, cazip bir dişi atın üstünde görünüvermiş ve dişi atı Firavun'un atına yaklaştırarak kokusunu almasını sağlamıştır. Erkek at kokuyu aldığında Cebrail kendi atını öne, denize doğru sürmüş ve erkek atın peşinden gelmesini sağlamıştır.

[194] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.661; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.586; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.193; Benzer bir anlatım için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.VII, s.395.

Firavun’un atının denize girmesi üzerine ordusu da denize girmiştir.[195] Cebrail, Firavun kavminin öncülerine: “Yavaş olun, arkadakiler yetişsin.” derken ardıllarına: “Öndekilere yetişin.” diye uyarıda bulunmuş, bu şekilde Firavun ve ordusunun bir yerde toplanması sağlanmıştır.[196]

Firavun’un zeki bir kimse olup denizin kendi emriyle yarılmadığını bildiği halde canını tehlikeye atması “mantığa” aykırı görülmesi sebebiyle tefsîrlerde tartışılmıştır. “Cebrail’in kısrak üzerinde görünüp Firavun’un atını denize çekmesi ve Firavun’un da denize girmeye mecbur kalması” çözümü ise birkaç yönden eleştiriye tabi tutulmuştur. Râzî ve İbn Âdil ed-Dımeşkî’ye göre rivayetlerde aktarılanların gerçekleşmiş olma ihtimali düşüktür. Çünkü kralın tehlikeli yerlere, bütün askerlerden önce girmesi uzak bir ihtimaldir. Cebrail ile ilgili yapılan açıklamalar ise Firavun’un en önce davranmasıyla mümkün olabilir. Ayrıca söz konusu müfessirlere göre durumun ifade edildiği gibi olması durumunda, denize girmesi konusunda Firavun mecbur tutulmuş gibi olur. Bu ise korkusunu daha da artırarak onu denize girmemeye sevk eder. Diğer taraftan Cebrail’in daha işin başında Firavun’u kavmiyle birlikte yakalayıp denize atmaya gücü yettiği halde bu hileye başvurması da düşünülemez. Bu durumda işin doğrusu, Firavun’un önde giden askerlerine denize girmelerini emretmesi, onların da girmeleri ve boğulmamaları üzerine Firavun’un da boğulmayacağını düşünerek denize girmiş olmasıdır. Neticede Firavun ve askerleri girince deniz kapanmış ve boğulma gerçekleşmiştir.[197]

Râzî ve İbn Âdil tarafından aklîleştirmeye tabi tutulan ve ilgili rivayetin ters yüz edilmesiyle sonuçlanan bu durum, İbn Acîbe tarafından rivayet ters yüz edilmeden çözüme kavuşturulmuştur. Buna göre, Firavun sahile geldiğinde Mûsâ’nın denize büyü yaptığını söylemiş, kavmi de “Sen eğer rabsen Mûsâ gibi denize gir.”

---

[195] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.I, s.656-657; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVII, s.586; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-*Mensûr, C.XI, s.261; Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.I, s.193; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.III, s.75; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.VII, s.395; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.VII, s.395; Firavun’un denize girmekten çekindiği ve “ben dönüyorum” dediği de rivayet edilmiştir: Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVII, s.587; Rivayetlerde Firavun deniz kıyısına geldiğinde İblis’i orada hazır bulduğu ve onun tarafından denize girmekten vazgeçirildiği de aktarılmaktadır: İlgili rivayet için bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.III, s.75.

[196] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.I, s.662; Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.I, s.193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.395; وَأَزْلَفْنَا kelimesinin kıraat farklılıklarına göre aldığı anlamlar için bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.139. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.395.

[197] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXII, s.94; İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XIII, s.340.

demiştir. Bunun üzerine Cebrail'in de devreye girmesiyle Firavun'un denize girmesi sağlanmıştır.[198] Olayla ilgili diğer rivayetlere bakıldığında Firavun'un, denizin kendi haşmetinden yarıldığını iddia edip أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (Naziat 79/24) diyerek kavmini kandırdığı da ifade edilmiştir. [199] Söz konusu iki rivayet birleştirildiğinde Firavun'un, kendi kerameti olmadığını bilmekle birlikte hazıra konarak denizin yarılması olayını kendi haşmetine bağladığı söylenebilir. Kavmi ise ya bu iddianın sağlamasını yapmak ya da denize girmekten çekinmenin verdiği duyguya bağlı olarak böyle bir ifade kullanmıştır.

Râzî ve İbn Âdil'in kabule yanaşmadığı diğer bir rivayet ise Hz. Mûsâ'nın Beni İsrâil'e yol açıp, bu yolu da onlara gösterdikten sonra serkeşlik yapmaları ve: "Biz, birbirimizi görmek istiyoruz." demeleriyle ilgilidir. Onlara göre bu olay da akıldan uzak durmaktadır. Zira Firavun'un arkalarında olduğunu görüp bu durumdan çok korkan Beni İsrâil'in, bir kaçış ve kurtuluş yolu bulduğunda anlamsız bir serkeşliğe zaman ayırması düşünülemez.[200]

Yukarıda sözü edilen olay dışında, Hz. Mûsâ'nın denizle konuşup ona: "Benim için yarıl da, senin içinden yürüyüp geçeyim" dediği, denizin de ona: "Benim üzerimden hiçbir asi geçemez." şeklinde cevap verdiğini aktaran rivayet de tartışma konusu olmuştur. Söz konusu olaya bakışta hâkim ve akılcı yaklaşımın çatıştığı görülmektedir: Eşarî anlayışa bağlı olup hayat için bir bünyenin gerekli olmadığını düşünen yaklaşım, söz konusu rivayeti gerçek anlamda düşünmüştür. Hayat için bir bünyenin şart olduğunu savunan Mutezilî yaklaşım, söz konusu rivayetin sembolik olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Eşarî anlayışa sahip Râzî, denizin konuşmasını imkânsız görmeyip hayat için bir beden ve bünyenin şart olmadığını ifade etmiştir. Hayat için bir bünyenin şart olduğunu savunan Mutezili yaklaşıma göre ise bu anlam sözle değil, lisân-ı hâl ile ifade edilmiştir.[201]

Diğer bir eleştiri konusu ise orduların sayısı ile ilgilidir. Rivayetlerde, Mısır'dan çıkış esnasında Beni İsrâil'in altı yüz bin, Firavun kavminin ise bir milyon

---

198 Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.VI, s.256; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.294.
199 Kuşeyrî, *Letâif,* C.II, s.467.
200 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.94; Aynı eleştiriler için bkz. İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XIII, s.338-340.
201 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.94; İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, c. 13, s.338-340.

yedi yüz bin kişi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca rivayetlerde Beni İsrâil'in bu sayısına 20 yaş altı ile 60 yaş üstünün dâhil olmadığı belirtilmiştir.[202] İki tarafın ordu sayılarıyla ilgili rivayetleri aktaran İbn Kesîr, bunları İsrâiliyât'tan saymış, Allah'ın bu tür ayrıntıları faydasız olduğu gerekçesiyle bildirmediğini ifade etmiştir. Ona göre tek bilinen, Firavun ve kavminin bu iş için seferber olduğudur. [203] Mâtürîdî'ye göre de bu tür konular ancak haberle bilinebilir ve bunları bilmeye de gerek yoktur.[204] Benzer şekilde İbn Atiyye el-Endülüsî de Firavun ordusunun sayısıyla ilgili olarak sıhhat azlığından dolayı bazı rivayetlere yer vermediğini ifade etmiştir.[205] Ebu Hayyân'a göre, denizde açılan yolların ve Firavun âlinin sayısı ile ilgili çelişkili sözler aktarılmıştır. Bu kapsamda o; Beni İsrâil'in çıkışı, denize girdikten sonra sergiledikleri inatçılıklar, Firavun ve ordusunun çıkışıyla ilgili uzun uzun hikâyelerin anlatıldığını belirtmiştir. Kur'ân'da ve sahih hadislerde söz konusu bilgileri doğrulayan verilerin bulunmadığını belirten Ebu Hayyân konuyu Allah'a havale etmiştir.[206] Orduların sayılarıyla ilgili rivayetleri aktaran Şevkânî de selefin birçoğu tarafından aktarılan ve birbiriyle çelişen ilgili rivayetlerin sahih olmadığını ifade etmiştir.[207] Mustafa el-Merâğî'ye göre konuyla ilgili kesin olarak bilinen sadece, Beni İsrâil'in sayı bakımından Firavun ordusundan az olduğudur. Tam bir sayı vermek ise mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak tarih kitaplarında ve Tevrat'ta aktarılanlar abartılıdır. Dolayısıyla bu tür bilgileri tasdik etmek ve onlara dayanmak doğru değildir. Bu durumda Merâğî'ye göre yapılması gereken, bu tür konuların ayrıntısına girmemektir. Merâğî'nin aktardığına göre İbn Haldun da Mukaddime'sinde bu tür rivayetleri reddetmektedir. Nitekim ona göre de bu tür bilgiler abartılıdır ve akıl bunları kabul etmez. Söz konusu rivayetlerin sahih ilmi

---

202 İki tarafın sayısı hakkındaki rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.573-575; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.573-575; Taberî, *Camiu'l- Beyân*, C.XII, s.275; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.192;Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I, s.660; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.393; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.348; Beni İsrâil'in sayısını altı yüz bin olarak veren Abdürrezzak b. Hemmam, Firavun ordusunun sayısını iki milyon, atlarının sayısını ise iki yüz bin olarak vermektedir. İlgili bilgi için bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîr*, C.I. s.46.

203 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.348.

204 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.IX, s.218.

205 İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.54.

206 Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.356.

207 Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1058.

araştırma alanında da yeri bulunmamaktadır.[208] Kur'ân Yolu tefsîrinde de ilgili verilerin dayanaksız olduğu belirtilmiştir.[209]

Rivayetlerde aktarıldığına göre Allah'ın ayetlerini ve Hz. Mûsâ'nın gayretlerini geri çeviren Firavun'a Cebrail buğzetmektedir. Bu doğrultuda Cebrail, Firavun'un boğulurken iman etmesi üzerine denizin dibine dalıp toprak çıkarmış ve aynı sözü bir daha söyler de ilahi merhamete nail olur endişesiyle Firavun'un ağzını onunla doldurmuştur. Ayrıca Firavun'un ilgili sözü üzerine Mikail gönderilmiş ve آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (Yûnus 10/91) buyurulmuştur. Rivayete göre Cebrail: "Ey Muhammed, yaratılanlardan iki mahlûka kızdığım kadar kimseye kızmadım. Biri cinlerden İblis, diğeri ise Firavun. O, "Ben sizin en büyük tanrınızım." demişti. Allah'ın merhametini celp edecek sözler sarf eder endişesiyle ben onun ağzını (çamurla) dolduruyordum." demiştir.[210]

Râzî'ye göre söz konusu olayla ilgili rivayet edilen haberler akıl ve mantık dışı olup isnatları da zayıftır. Çünkü meleklerin ve peygamberlerin, imana mani olmaya çalışmaları düşünülemez. Bu görüş وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (Yûnus 10/91) ayetine aykırıdır. Ayrıca imanın kalp ile gerçekleştiği düşünüldüğünde ilgili eylemin Firavun'un imanına engel olması da düşünülemez. Hz. Mûsâ ve Harun'a فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (Tâhâ 20/44) emrini veren Allah'ın, imana mani olma emrini vermesi mantıklı durmamaktadır. Cebrail'in bu eylemi Allah'tan aldığı emirle değil de kendiliğinden gerçekleştirdiğini düşünmek de

---

208 Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.67; Mustafa el-Merâğî, aynı bilgiyi tefsîrinin başka bir yerinde İbn Haldun'dan alıntı yaparak vermektedir. Buna göre Tevrat'ın Sayılar Kitabı'nda Beni İsrâil'den savaşa elverişli, yirmi yaş ve üzerindeki erkek sayısının altı yüz binden fazla olduğu belirtilmiştir. Bu durumda toplam sayının iki milyonu aştığı söylenebilir. İbn Haldun'a göre ise ilgili sayıya ulaşan bir topluluğun suyu az ve çorak bir arâzîde yaşamını sürdürmesi düşünülemez. Dolayısıyla tarihçilerin bu bilgiye itibar etmemesi daha uygundur. Söz konusu bilgi için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.89; İbn Haldun Tarihi'nde, Beni İsrâil'in çölde yaşılan sayımında yirmi yaşında ya da daha büyük olup silah taşıyabilecek kişilerin sayısı altı yüz bin veya daha fazla olarak verilmiştir. Eserdeki ifade şu şekildedir: وأتوه باحصاء بني اسرائيل من يطيق حمل السلاح منهم من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمأة ألف أو يزيدون Söz konusu bilgi için bkz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî el-Mağribî, *Târîhu İbn Haldûn*, 7 c., Beyrut/Lübnan, Darü'l-Fikr, Müessesetü Cemmâl li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1979, s.85; İbn Haldun Mukaddime'sinde ise bu sayıyı şüpheyle karşılamıştır. İlgili bilgi için bkz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadramî el-Mağribî, *Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddadi, 3 c., Beytü'l-Fünuni ve'l-Ulumi ve'l-Adab, y.y. C.I, s.14-17.

209 Heyet, *Kur'ân Yolu*, C.II, s.570.

210 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.587; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XII, s.276-278; Firavun'a verilen cevabı kimin söylediğine dair görüşleri için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XVII, s.162; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.VII, s.396-398.

وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (Meryem 19/64) ve لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (Enbiya 21/27) ayetleriyle uyuşmaz. O esnada mükellefiyetin Firavun'dan kaldırıldığı iddiası ise söz konusu rivayeti abes kılacağı için kabul edilemez.[211]

Râzî'nin yukarıda sözü edilen görüşleri, bir cümle halinde İbn Âdil tarafından da dile getirilmiştir.[212] Zemahşerî'ye göre de Cebrail'in Firavun'u imandan alıkoyduğunu anlatan rivayet, Allah'a ve meleklerine iftira edenlerin işidir. Ona göre söz konusu rivayetin iki açığı vardır: Öncelikle, dilsizin imanında olduğu gibi iman kalp ile gerçekleşir, denizin dibindeki çamur buna engel olmaz. Ayrıca kâfirin iman etmesini istemeyip onun küfürde kalmasını isteyen kâfir olur. Zira küfre rıza küfürdür.[213]

Yukarıda sözü edilen değerlendirmelerin yanında rivayet eksenli yaklaşım tarafından ilgili rivayetin savunulduğu da görülmektedir. Bu yaklaşımda sahih naklin özgür akla göre önceliğe sahip olduğu ve paradigmanın sınırlarını muhafaza etmek amacıyla duygusal sâiklerin devreye girdiği söylenebilir. Sözü edilen görüşe göre küfre rıza, mutlak olarak küfür değildir. Eğer küfre rızayı bir kişi hoş görürse bu durum küfrü gerektirir. Netice olarak böyle sahih bir nakille karşılaşıldığında aklın teslim olmasından ve kusuru nefse nispet etmesinden başka bir çare bulunmamaktadır.[214] Zikri geçen görüşleri aktaran Saîd Havvâ da Firavun'un işlediği günahların, Cebrail'in söz konusu tavrını hak ettirecek büyüklükte olduğunu belirterek ilgili rivayetleri destekleme yoluna gitmiştir.[215]

Ebussuud'a göre ise Cebrail'in Firavun'un ağzını denizin toprağıyla doldurması ve kapatması kavlî reddin fiilî ret ile desteklenmesi anlamı taşımaktadır. Cebrail'in söz konusu eyleminin "ilahi rahmetin ulaşması" ihtimaline bağlanması da bu durumla çelişmemektedir. Zira zikri geçen rivayetteki rahmetten kasıt dünyevi rahmet yani boğulmaktan kurtulmaktır. Firavun'un bu rahmete kavuşması onun iman

---

211 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.94; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XVII, s.162-163.
212 İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XIII, s.340.
213 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.III, s.171-172.
214 Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'an Kınâ'i'r-Rayb*, thk. Hamza Muhammed Vesim el-Bekri, 17 c., Dubai, Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013, C.VII, s.558.
215 Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.V, s.2505.

ettiğini göstermez ve bu durum Cebrail'in küfre rıza göstermesi gibi nahoş bir durumu da gerektirmez. Çünkü ümitsizlik ve azap halinde de olsa sadece iman lafızlarının ağızdan çıkmasının dünyevi kurtuluşu beraberinde getirmesi imkânsız değildir. Cebrail'in, öfkesinin şiddetinden dolayı yaptığı, bu uzak ihtimal kapısının kapatılmasına dönüktür.[216]

Zikri geçen rivayeti kitabında aktaran ve literal bir okumayla değerlendiren Ali Sayı, ilgili rivayeti dinen meşru bir zeminde değerlendirmiştir. Ona göre Cebrail, Firavun iman etmeden önce söz konusu engelleme çabasına girişmiştir. Dolayısıyla Cebrail'in çabası, Firavun'un iman etmesine engel olmamıştır. Ne var ki rivayetlerde Cebrail'in söz konusu çabasının Firavun'un imanından sonra gerçekleştiği aktarılmaktadır. Cebrail, Firavun'un ikinci defa aynı sözleri söyleyip ilahi merhamete nail olmasını engellemek için söz konusu çabayı sarf etmiştir.[217]

İki yana ayrılan dağ gibi su kütlelerinin birleşmesiyle denizin dibindeki çamurun yerinden ayrılması, yüzeye yakın seviyelere gelmesi ve o anda iman etme derdinde olan Firavun'un ağzına burnuna girerek onun konuşmasını engellemesi muhtemeldir. Zâhirde kin ve nefretle hareket etmesi sebebiyle klasik melek algısına aykırı duran Cebrail'in, aslında doğal bir olayın ilahi plan doğrultusunda hareket etmesini temsil ettiği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kusursuz planlaması ve zamanlamasının bir sonucu olarak tam da zamanında denizin dibindeki toprak Firavun'un ağzına girmiş ve bu durum da melek temsîliyle olabilir. Böylece klasik algının melek yaklaşımına aykırı olan rivayetler üzerindeki tartışmaların son bulması mümkün gözükmektedir.

Yukarıda sözü edilenin dışında Firavun'un, Cebrail ve dişi at marifetiyle denize sokulmasını, Firavun ve kavminin denizin ortasında toplanmasını sağlamak amacıyla meleklerin yaptıklarını aktaran rivayetler de aynı temsîlî yaklaşımın bir ürünü olarak kabul edilebilir. Bu doğrultuda Firavun'un atının insiyâkî hareketlerini de ilgili anlatım kapsamında değerlendirmek mümkündür. Ordunun birlikte hareket etmesini sağlamak amacıyla düzeni sağlayanların uyarıları ya da aynı amaçla bu duyguyu içinde taşıyan ve ona göre hareket edenlerin duyguları da aynı temsille

---

[216] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.271.
[217] Ali Sayı'nın söz konusu görüşü için bkz. Ali Sayı, *Hz. Musa*, s.193.

karşılanmıştır. Netice olarak olayların ilahi planda gerçekleşmesini sağlayan doğal olaylar ile düşünsel ve insiyâkî plandaki davranışların melek temsîliyle karşılandığını söylemek mümkündür.

Rivayetlerde, denizin yarılması esnasında Hz. Mûsâ ile deniz arasında şu diyalogun geçtiği aktarılmıştır:

Hz. Mûsâ– Benim Allah'ın elçisi olduğumu biliyor musun?

Deniz– Evet.

Hz. Mûsâ– Bu gördüklerinin de Allah'ın, beraberimde getirmemi emrettiği kulları olduğunu biliyor musun?

Deniz– Evet.

Hz. Mûsâ– Firavun'un da Allah düşmanı olduğunu biliyor musun?

Deniz– Evet

Hz. Mûsâ– O zaman bizim için açıl!

Deniz– Ey Mûsâ, ben sahipli bir köleyim, Allah emretmeden bir iş yapamam!

Rivayete göre bu diyalogdan sonra denize: "Mûsâ sana asasıyla vurduğunda ayrıl!" diye vahyedilmiş ve Hz. Mûsâ'nın asasıyla vurması üzerine deniz on iki yola ayrılmıştır.[218] Diğer bir rivayete göre denize: "Mûsâ sana asasıyla vurduğunda ayrıl!" diye vahyedilmiştir. Allah korkusu, ilahi emrin beklentisi ve Hz. Mûsâ'nın kendisine neresinden vuracağını bilmemesi dolayısıyla deniz geceyi korkuyla geçirmiştir. Denize önce Harun vurmuş ama deniz yarılmayarak: "Bana vuran bu zorba da kim?" demiştir.[219] Başka bir rivayete göre Hz. Mûsâ denize "Benim için ayrıl, bölün!" dediğinde deniz: "Bununla emrolunmadım, üzerimden asiler geçemez." diyerek emri yerine getirmemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, "Ya Rabbi, deniz ayrılma hususunda diretiyor." şikâyetinde bulununca Hz. Mûsâ'ya "Ona asanla vur!" vahyi gelmiş, o da vahiy doğrultusunda asasıyla vurunca deniz yarılmış ve her bir parçası âdeta büyük

---

[218] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.662; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.75; Tefsîrlerde denizin tek yola ayrıldığı da iddia edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.94.

[219] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.661; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.582; Hz. Musa asasıyla vurduğu halde denizin yarılmadığı, ey Ebâ Hâlid Allah'ın izniyle yarıl dediğinde yarıldığına dair rivayet için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.193; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.85-86.

bir dağ kütlesi halini almıştır.[220] Allah denize yarılması emrini "Ebâ Hâlid" künyesiyle verdiğinden Hz. Mûsâ denize "Yarıl ey Ebâ Hâlid!" şeklinde seslenmiştir. Fakat deniz, kendisinin daha kadim ve güçlü yaratılışa sahip olmasını gerekçe göstererek yarılmamıştır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ'ya asasıyla vurma emri verilmiş ve asayla vurulunca deniz yarılmıştır.[221] Başka bir rivayette ilk vuruşta denizin, arşın titremesini andıracak şekilde titrediği aktarılmıştır. İkinci vuruşta da deniz benzer şekilde titremiş, üçüncü vuruşta ise yarılmıştır. Darbın bir kere ve on iki kere gerçekleştiği rivayetleri de mevcuttur.[222]

Müfessirler tarafından eleştiri süzgecinden geçirilmeyen ilgili ifadelerde denizin çelişkili tavırlar sergilediği görülmektedir. Zira söz konusu rivayetlerde deniz, Hz. Mûsâ'nın kendisine neresinden vuracağını bilemediği için geceyi korkuyla geçirmiş, Allah'ın sahipli bir kölesi olduğunu ve emir almadan herhangi bir şey yapamayacağını belirtmiştir. Buna karşın aynı deniz Hz. Mûsâ ve Harun'u zorba ve asi olarak nitelemiş, ayrılmama hususunda diretmiş ve bir tür ırkçılık yaparak kendisini üstün, insanoğlunu hakir görmüştür.

## C. Asa-Taş Mucizesi Çerçevesinde İsrâiliyyâtın Kullanımı

Asa-taş mucizesinin ana unsurlarından olması hasebiyle tefsîrlerimizde asanın kimliği ve mahiyeti hakkında açıklamalar yapılmıştır. İlgili rivayetler incelendiğinde asa için iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bu kapsamda mitolojinin sunduğu verilere meyilli zihinler tarafından asanın olağanüstü bir araç olarak aktarıldığı görülmektedir. Olayları reel zeminde değerlendiren yaklaşım ise asayı sıradan bir unsur olarak sunmuştur. Böylece söz konusu asa hem olağanüstü özelliklere ve seçkin bir konuma sahip, taşın bir musluk gibi kullanılmasını sağlayan bir araç olarak tasvir edilmiş hem de sıradan bir dal olarak düşünülmüştür. Rivayetlerdeki genel kanaat, onun olağanüstü özelliklere sahip olduğu yönündedir.

---

[220] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.139; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.656, 659.
[221] Bu ve benzer rivayetler için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.V, s.146; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XIX, s.86; Suyûtî, *ed-Dürrü'l*-Mensûr, C.XI, s.257.
[222] Bu ve benzer rivayetler için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.V, s.146; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XIX, s.86.

Bununla birlikte Hasan-ı Basri'den gelen bir rivayette asanın, herhangi bir ağaçtan alınmış herhangi bir dal olduğu da aktarılmıştır.[223]

Geleneksel yaklaşımda asa, taşın bir musluk gibi kullanılmasını sağlayan bir araç olarak tasvir edilmiştir. Söz konusu mucizeyle ilgili birçok rivayette taştan suyun fışkırması için asayla vurulduğu aktarılmış, işin bitmesini müteakip suyun kesildiği belirtilmiş ama kesilme keyfiyeti üzerinde durulmamıştır. Bazı rivayetlerde ise suyun kesilmesi için de Hz. Mûsâ'nın asasıyla taşa vurduğu ve suyun kesildiği aktarılmıştır. Buna göre Hz. Mûsâ'nın asasıyla taşa vurduğu, bunun üzerine taştan suyun kaynadığı, suyla işleri bittiğinde Hz. Mûsâ'nın ona asasıyla tekrar vurduğu ve suyun kesildiği ifade edilmiştir.[224] Vehb b. Münebbih'ten aktarılan bir rivayette ise İsrâiloğullarının taş bulunmayan bir yerde konaklamaları halinde susuz kalmaktan korkmaları üzerine Hz. Mûsâ'nın söz konusu taşı heybesinde taşıdığı, konakladıklarında yere attığı, önce asasıyla ona vurduğu ve suyun çıktığı, sonrasında asasıyla tekrar vurduğunda suyun kesildiği rivayet edilmiştir.[225]

Asa-taş olayının mucize kabilinden olması bazı zihinleri, olayın içinde yer alan tüm unsurların olağanüstü özelliklere sahip olduğu algısına sevk etmiştir. Bu çerçevede tefsîrlerde taşın ve asanın olağanüstü özelliklerinden uzun uzun bahsedilmiştir. İlgili mucizevî olaydaki bu iki unsura ek olarak taştan fışkıran suyun da bazı âlimler tarafından olağanüstü özelliklere sahip bir unsur olarak sunulduğu görülmektedir. Bu çerçevede ilgili ayetin sonunda geçen rızıktan kastın sudan ibaret olduğu ve söz konusu ifadeyle asa-taş mucizesinden başka bir mucizeye işaret edildiği de ifade edilmiştir. Buna göre söz konusu su sadece susuzluğu değil açlığı da gideren bir özelliğe sahiptir.[226]

Benzer bir yaklaşım Şii kaynaklarda da dillendirilmiş ve "doyuran su figürü" Şia tarihinden bir örnekle sunulmuştur. Daha önce aktarıldığı üzere Sünni tefsîrlerde asa-taş mucizesi, Hz. Peygamber'in parmaklarından bir orduya yetecek kadar suyun

---

[223] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III ,s.102.
[224] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.203; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.341; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.I, s.147.
[225] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.139;
[226] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.272.

fışkırması olayıyla ilişkilendirilmiş[227] ve bu bağlamda peygamber mukayesesi yapılmıştır. Şii tefsîrlere baktığımızda ise ilgili olayın imamlar nezdinde ele alındığı, rivayetler üzerinden söz konusu imamın yüceltildiği görülmektedir. Ayrıca ilgili rivayette taştan fışkıran suyun sadece suya kandırmayıp doyurduğu da belirtilmiş ve birbirinin devamı olan iki mucize üzerinden söz konusu imam yüceltilmiştir.

Feyzü'l-Kâşânî yukarıda sözü edilen anlayış kapsamında bir rivayet aktarmıştır. İlgili rivayette Kâim'in[228] Mekke'den çıkması esnasında bir münâdînin: "Kimse yiyecek ve içecek taşımasın" diye bağırdığı, söz konusu kişinin de yanında Mûsâ b.İmran'ın devesi ağırlığında bir taşı götürdüğü belirtilmiştir. Rivayetin devamına göre bir yerde konakladıklarında o taştan gözelerin fışkırdığı, aç olanın doyduğu, hayvanlar da dâhil olmak üzere susayanın kandığı, Kufe sırtlarından Necef'e ininceye kadar durumun bu hal üzere devam ettiği ifade edilmiştir.[229]

Netice olarak klasik yaklaşım tarafından İsrailî haberlerin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte müfessirlerin söz konusu verilere bakışlarının birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede ilgili rivayetleri eleştirmeden aktaran müfessirler olduğu gibi çeşitli ölçütler üzerinden söz konusu verileri eleştiri süzgecinden geçiren müfessirlerle de karşılaşılmaktadır.

## III. ÜSLUP, LAFIZ VE METODOLOJİ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Asanın yılana dönüşmesini anlatan ayetlerde *yılan* anlamını karşılamak üzere farklı boyutlardaki yılanları ifade eden lafızların kullanılması müfessirlerimizin, tefsîrî mahiyetteki rivayetler ile dilsel rivayetler arasında tercih ya da te'lif yapmalarını beraberinde getirmiştir. Ayrıca tefsîrlerimizde ikinci asa-yılan olayındaki *su'bân*ın vasfı olarak gelen "mübîn" lafzının açıklandığı fakat birinci asa-yılan olayındaki *cânn* lafzının başında kullanılan *keennehâ* (sanki-gibi) lafzı üzerinde -Râzî dışında- neredeyse hiç durulmadığı ve iki lafzın birlikte ele alınmadığı görülmektedir.

[227] İlgili karşılaştırma için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103-104.
[228] Şii anlayışta gaybete girdiğine inanılan on ikinci imam Muhammed b. Hasan genellikle "Kâim" diye adlandırılmaktadır. İlgili konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, C.XIII, s.410-412.
[229] Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.I, s.136-137.

## A. Asa-Yılan Mucizesi

### 1. Hayye, Cânn ve Su'bân Lafızları

Kur'ân'da asa-yılan mucizesi aktarılırken *yılan* anlamını karşılamak üzere farklı boyutlardaki yılanları ifade eden lafızlar kullanılmıştır. Bu durum müfessirlerimizi, ilgili mucizeye dair aktarılan tefsîrî mahiyetteki rivayetler ile söz konusu lafızlarla ilgili aktarılan dilsel rivayetler arasında tercih ya da te'lif yapmalarını beraberinde getirmiştir. Müfessirlerimizin büyük çoğunluğu tarafından üç asa-yılan olayının yılanın büyüklüğü bağlamında tek olay gibi düşünülmesi, ayetlerde asa-yılan hakkında farklı lafızların kullanılmış olması ve ilgili lafızların farklı boyutlardaki yılanları karşıladığını ifade eden dilsel rivayetler, zikri geçen konudaki problemin ana unsurları olarak göze çarpmaktadır.

Sorunun çözümünde aynı bakış açısından beslenen iki yaklaşım bulunmaktadır. Bu çerçevede ilahi kelamda çelişki olmayacağına dair inanç, temel anlayışı temsil etmektedir. Temel anlayışa bağlı olan birinci yaklaşıma göre ise söz konusu lafızlar aynı anlamı karşılamaktadır, dolayısıyla ilgili ayetler bağlamında çelişkili bir durum bulunmamaktadır. Dilsel rivayetleri dikkate alan ve ilgili sözcüklerin farklı anlamlara geldiğini düşünen diğer yaklaşımın ise sözcükler arasında te'lif çalışmasına yöneldiği görülmektedir. Söz konusu problemin çözümünde ve özellikle Şii muhitte, ilgili lafızların farklı asa-yılan olaylarındaki asa-yılanları karşıladığı da aktarılmış ve diğer görüşlerle birlikte bu çözüm yolu da dillendirilmiştir. Modern dönemde ise tefsîrin işleviyle ilgili değişen algıya ve bir tefsîr çalışmasını oluşturan unsurların değer bakımından durumlarının değişmesine bağlı olarak ilgili lafızların farklı olmasına klasik dönemde olduğu kadar değinilmemiştir.

#### a. Üç Olay-Tek Yılan Anlayışı

Söz konusu lafızlarla ilgili olarak Mukâtil b. Süleyman hem *cânn* hem de *su'bân* lafzı için *hayye* açıklamasını yapmış, ayrıca *cânn* lafzının şeytan anlamına geldiğini aktarmıştır.[230] İlgili açıklamalarından Mukâtil'in söz konusu olaylardaki

[230] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr,* C.III, s.344; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, C.II, s.53.

asa-yılanları büyüklük açısından tek olay gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Taberî de zikri geçen konuda Mukâtil'le benzer düşünmektedir. Ayetlerde asanın dönüştüğü yılan için kullanılan *cânn* kelimesi üzerinde duran Taberî, söz konusu kelimenin *cinnân* sözcüğünün tekili olduğunu, bilinen yılan türlerinden biri olup büyüklerine bu ismin verildiğini aktarmıştır.[231] Ayrıca o, ikinci asa-yılan olayıyla ilgili ayetlerde geçen *su'bân* kelimesinin erkek, büyük bir yılanı ifade ettiğini dile getirmiş ve söz konusu büyüklükle mütenasip olağanüstü olayları aktarmıştır.[232] İbn Atıyye tarafından ise *cânn* lafzının hem büyük hem de küçük yılan anlamına geldiğine dair bir rivayet aktarılmıştır.[233]

İlk olayda asanın süratli ve çok büyük bir *hayye*ye, uzun bir *su'bân*a dönüştüğünü ifade eden İbn Kesîr'in, sözü edilen yılanın büyüklüğü konusunda Taberî ile aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkündür. Fakat ona göre *cânn,* yılanların en hızlı hareket eden, en çok deprenen ve fakat küçükleri için kullanılan bir isim olmakla birlikte Hz. Mûsâ'nın asasının dönüştüğü yılan son derece büyük, hızlı ve koşan bir yılandır.[234] Bu ifadeler yılanın büyüklüğü-küçüklüğü hususunda Taberî ve İbn Kesîr'in neticede paralel bir bakışa sahip olduğunu göstermektedir. Ne var ki Taberî, *cânn* kelimesinin büyük yılan için kullanıldığını söylemiş; İbn Kesîr ise aynı kelimenin küçük yılanlar için kullanıldığını ifade etmiştir. İki müfessir arasındaki paralellik ise asanın netice itibariyle ilk olayda büyük bir yılana dönüştüğü gerçeğidir.

Dikkat çeken diğer bir nokta ise İbn Kesîr'in ilk olaydaki yılanı anlatırken ayetlerde farklı asa-yılanlar için geçen *cânn, hayye* ve *su'bân* kelimelerini açıklama olarak kullanmış olmasıdır. Bu durum İbn Kesîr'in, üç farklı zaman ve zemindeki asa-yılan olayının her birinde yılanın aynı boyutta olduğuna dair düşüncesini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İbn Kesîr'in *cânn* kelimesine küçük yılan anlamını vermesine rağmen neticede asanın büyük bir yılana dönüştüğünü ifade etmesi de rivâyî tefsîrler başta olmak üzere birçok tefsîr tarafından ilk olayla ilgili olarak aktarılan ve olağanüstülük taşıyan rivayetlerin etkisinde kaldığını göstermektedir.

---

231 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII, s.243; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII s.14.
232 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X s.343-345.
233 İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.287.
234 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.IX, s.320; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X s.393.

Zira rivayetlerde ilk olayla ilgili olarak asanın yılan olduktan sonra bir ağaca denk geldiği, onu yediği, bir taşa rastlayıp onu da yuttuğu aktarılmaktadır. Hatta rivayetlere göre Hz. Mûsâ'nın kaçması da söz konusu kayanın düşerken yılanın karnında çıkardığı sesi duyması üzerine vuku bulmuştur.[235] Bu rivayetlerin yılanın büyük olmasını gerektirmesi, küçük ama hızlı hareket eden yılan anlamında olduğu düşünülen *cânn* kelimesine, kendisinden sonra gelen müfessirlerin aksine Taberî tarafından büyük yılan anlamının verilmesini beraberinde getirmiştir. İbn Kesîr de yukarıda zikredildiği üzere *cânn* kelimesine her ne kadar küçük yılan anlamını vermiş olsa da rivayetler gereği kelimenin bu anlamda kullanılmadığını ve asanın büyük bir yılana dönüştüğünü ifade etmiştir. Söz konusu açıklamalar Taberî ve İbn Kesîr'in zikri geçen konuda dilsel rivayetlerden çok tefsîrî rivayetlerin etkisi altında hareket ettiklerini göstermektedir.

Zemahşerî ve Râzî de asa-yılanın büyüklüğü bağlamında tek olay mantığından hareket etmiş, bir ayette *hayye*, diğer ayetlerde *cânn* ve *su'bân* lafızlarının kullanıldığını, *hayye* kelimesinin hem müzekker hem müennes hem küçük hem de büyük yılan için kullanılan bir cins isim olduğunu ifade etmişlerdir.[236] Zikri geçen müfessirlere göre *su'bân* ve *cânn* kelimeleri arasında ise bir tezat bulunmaktadır. Zira *su'bân*, büyük yılanlar hakkında kullanılırken *cânn* küçük ve hızlı yılanlar için kullanılır.[237] Taberî ve İbn Kesîr tarafından olmasa da Zemahşerî, Râzî ve daha sonra gelen birçok müfessir tarafından problem olarak algılanan bu durum, iki yolla çözüme kavuşturulmuştur. Birinci ihtimale göre asa yılan haline geldiği anda sarı, ince, atınkine benzer yelesi olan, küçük ve hızlı bir yılan iken sonradan şişip hacmi artmış ve neticede *su'bân* olmuştur. Diğer bir ifadeyle *cânn* kelimesiyle yılanın ilk hali, *su'bân* kelimesiyle de onun son hali kastedilmiştir. Müfessirler tarafından birincisine nispetle daha çok benimsenen diğer ihtimale göre

---

235 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.47; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.IX, s.321; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.X, s.461; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XIV, s.48-49; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr,* s.907.

236 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.75; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.28.

237 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, S.184; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.204; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.75; Benzer bir açıklama için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.294; Yaygın rivayetlerden farklı olarak Tefsîrlerimizde *cânn"* lafzı için "ne büyük ne de küçük olan yılan" anlamının da rivayet edildiği görülmektedir. İlgili rivayet için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.XI, s.35; Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.108; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VII, s.191; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.IX, s.20.

ise o yılan bir *su‘bân* büyüklüğünde olmakla birlikte küçük ve ince bir yılan gibi süratli olduğu için bu ifade kullanılmıştır.[238]

Asa-yılanın üç farklı olayda tek boyutta olduğu varsayıldığında zikri geçen yorumun mantıklı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte asa-yılanın üç farklı zaman ve zeminde üç farklı boyutta olduğu varsayıldığında söz konusu yorumların tutarlı olduğunu söylemek güçtür. Diğer bir ifadeyle ilm-i ilâhînin üç farklı olaydaki asa-yılanlar için farklı boyutlardaki yılanları karşılayan lafızları bilinçli biçimde kullandığı varsayıldığında hal çaresi olarak sunulan yorumların geçersiz olmaktadır. Zira bu durumda "yılanın önce küçük iken sonra şişip büyümesi" fikri, çözümün içinde yer alan *su‘bân* kavramı ilk olayı aktaran ayetlerde kullanılmadığından saf dışı kalmaktadır. Söz konusu çare, üç olay için birlikte ele alındığında, diğer bir ifadeyle ilk olayda yılanın küçük, diğer olaylarda büyük olduğu düşünüldüğünde ise ilk olayla ilgili olarak aktarılan rivayet ile yılanın küçüklüğü arasında çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır.

İbn Âşûr'a baktığımızda asa-yılan için kullanılan kelimelerin farklı anlamlara gelmesinin büyük bir sorun olarak düşünülmediği ve buna bağlı olarak konu hakkında çok fazla açıklama yapılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte ifadelerine bakıldığında İbn Âşûr'un da üç zaman ve zemindeki asa-yılan olayının her birinde asa-yılanın aynı boyutta olduğunu düşündüğü söylenebilir. Bu doğrultuda İbn Âşûr "*hayye*"nin bir yılan cinsi için isim olduğunu, erkek ve zehirli olup soktuğunda öldürdüğünü ifade etmiştir.[239], *Cânn* kelimesinin erkek yılan için kullanıldığını ve

---

[238] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, S.28; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, S.184; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.361; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.387; Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XVI, s.108. s.75; İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.251.Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.281; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.280; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.134; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.22;İlgili görüşleri aktaran Ebüssuûd Efendi, tek olay mantığından hareket ederek ikinci görüşü konuya daha uygun bulmuştur. İlgili görüşler için bkz. Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.275; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.V, s.122; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘ânî*, C.XVI, s.177; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘ânî*, C.XIX, s.163; Âlûsî, *Rûhu'l-Me‘ânî*, C.XX, s.75; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.79; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.21; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VI, s.242; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VII, s.191; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.375; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.270-271; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.1056; Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.20-21; Tabersî, *Mecma‘u'l-Beyân,* C.IV, s.14; Tabersî, *Mecma‘u'l-Beyân,* C.II, s.706; Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.201; Saîd Havvâ, *el-Esâs,* C.VII, s.4081; Hz. Musa'nın korkup kaçmasından yola çıkarak aslında küçük yılan anlamındaki *cânn*ın harekette hızlı cüssede büyük olduğunu belirten Mâtürîdî'nin görüşü için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.X, s.361; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XVI, s.103; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.5, s.428; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.6, s.439.

[239] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.207.

çok deprenen bir yılan türü olduğunu ifade eden İbn Âşûr, *cânn*'ın "cinn" kelimesinin de tekili olduğunu, yılanın kıvrak ve hareketli olmasından dolayı hareketteki sürat üzerinden cin ile aralarında benzerlik ilişkisi kurulduğunu dile getirmiştir. İbn Âşûr'a göre diğer ayetlerde asanın su'*ban*a benzetilmesi ise hacminin iriliğinden kaynaklanmaktadır.[240]

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında Taberî'nin, yılan için kullanılan kelimelerin anlamsal farklılığına dair herhangi bir açıklamada bulunmadığı ve tefsîrî mahiyetteki rivayetlere bağlı olarak asanın dönüştüğü yılanın büyük olduğunu ifade ettiği görülmektedir. İbn Kesîr'de ise dilsel rivayetlerin dikkate alındığı, dolayısıyla *cânn*'ın küçük yılan anlamına geldiğinin aktarıldığı fakat kelimeler arasında herhangi bir te'lif çabasına girilmeksizin rivayetlere bağlı kalındığı görülmektedir. Râzî, Zemahşerî, Kurtubî, Bikāî, Salebi, Âlûsî, Cenâbezî, Bursevî gibi müfessirler ise dilsel rivayetler üzerinden hareket etmişler ve ilgili lafızların anlam bakımından farklılıklarının ortaya çıkardığı çelişkili durumu İslam âlimlerince yapılan çeşitli yorumlar üzerinden aşmaya çalışmışlardır. Modern döneme yaklaşıldığında ise problem algısının değiştiği ve bu doğrultuda zikri geçen kelimelerin anlam farklılıklarına eskisi gibi değinilmediği yahut bu konunun eski önemini kaybettiği söylenebilir. Bu çerçevede İbn Âşûr ve Tantâvî'nin konuya çok az değindiği[241], Muhammed Abduh'un ise hiç değinmediği görülmektedir.

Bu durum bizlere, rivâyî gelenekte dilsel rivayetlerin etkili olmadığını ve tefsîrî mahiyetteki rivayetlerin merkeze alındığını göstermektedir. Ayrıca bu durumun ortaya çıkmasında ayetlere, İslami ilimlerin sunduğu veriler tarafından doldurulmayan sade bir zihinle yaklaşılmasının etkili olduğu söylenebilir. Sonraki dönemlerde ise İslami ilimlerin gelişmesi, dilsel rivayetlerin artması ve dinin her alanıyla ilgili yapılan yorumların sade zihin yapısını değiştirmesine paralel olarak ayetlere yaklaşım tarzının da değiştiği ve ortaya çıkan ya da üretilen problemlere çeşitli yorumlarla çareler bulunduğu görülmektedir.

[240] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XIX, s.228.
[241] Birçok müfessir gibi Tantâvî de sözü edilen yılanın büyük ama *cânn* kıvraklığında olduğunu belirtmiştir. İlgili görüş için bkz. Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.201.

## b. Üç Olay-Üç Farklı Yılan Anlayışı

Asa-yılan için kullanılan farklı lafızların te'lifinde diğer müfessirlerin çözüm olarak sunduğu "*su'bân* büyüklüğünde *cânn* kıvraklığında yılan" görüşünü aktaran Ebu'l-Leys es-Semerkandî, söz konusu olayın ayrı zaman ve zeminlerde meydana geldiğini en açık şekilde ifade eden müfessir olmuştur. Ona göre ilgili sorunun sahih cevabı, asa-yılanın Firavun'un huzurunda *su'bân*a*,* Tur'da ise *cânn*a dönüşmüş olduğudur.[242] Rivayetlerde aktarılan ve asa-yılanın büyük olmasını gerektiren olaylarla küçük yılan anlamına gelen *cânn* sözcüğünün birbiriyle çelişmediğini ifade eden Âlûsî de çok kısa bir ifadeyle kıssanın tek olmadığına dair bir görüşün olduğunu belirtmiştir.[243] Bununla birlikte Âlûsî'nin zikri geçen sözcükler arasındaki mevhûm tenâkuzu diğer müfessirlerin izlediği yolu takip ederek çözdüğü söylenebilir.

Konuyla ilgili bazı rivayetlerde üç ayrı olay-üç ayrı yılan fikrine yakın ifadelerin kullanıldığı da görülmektedir. Bu kapsamda bir rivayete göre ise asanın önce küçük bir yılana, Hz. Mûsâ alıştıktan sonra ise büyük bir yılana dönüştüğü ifade edilmiş ve yılanın hacmindeki değişiklik, Hz. Mûsâ'nın alışma sürecindeki durumuna bağlanmıştır. Asanın bazen küçük bir yılana, bazen koşan dişi bir yılana, bazen de büyük bir yılan olan *su'bân*a dönüştüğünün aktarılması da asa-yılanın üç zaman ve zemindeki farklılığına bir ima olarak görülebilir.[244]

Şii müfessirlerin eserlerlerine baktığımızda birçok Ehl-i Sünnet müfessirinden farklı olarak değişik boyutlardaki yılanları ifade ettiği düşünülen üç lafzın te'lif edilmesine dönük benzer açıklamalara ek olarak üç olayın farklı olduğuna dair daha net açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Tabersî, ilk olaydaki yılanın *su'bân* büyüklüğünde *cânn* kıvraklığında olduğunu belirtmekle birlikte iki olayın ayrı kabul edildiğini de ifade etmiştir. Bununla birlikte yılanın *su'bân* büyüklüğünde *cânn* kıvraklığında olmasını i'câz bakımından daha güçlü görerek tek olay mantığına daha yakın olduğunu ortaya koymuştur.[245] C*ânn*ın kara gözlü, küçük ve zararsız

---

[242] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, C.II, s.490; Ebu'l-Leys'in görüşünü aktaran Bursevî için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.322.
[243] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20.
[244] Kurtubî, *el-Câmi',* C.XVI, s.108.
[245] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.331; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.II, s.705-706.

yılan olduğundan bahseden Cenâbezî ise asa-yılan olaylarını ayırmış ve ilk olayda asanın küçük ve zararsız bir yılana dönüştüğünü belirtmiştir. *Kîle* lafzıyla aktardığı ilgili yoruma göre Hz. Mûsâ, zikri geçen olaya ilk defa şahit olacağı için asa, Firavun'la buluşma esnasında olduğu gibi büyük bir yılana dönüşmemiş ve Hz. Mûsâ'nın ürkmemesi sağlanmaya çalışılmıştır.[246] Tabâtabâî de yılan için kullanılan farklı kelimeleri zikrederek üç olayı zımnen tek olarak sunmuş[247], bununla birlikte kıssaların farklı olduğu görüşünü benimseyerek aktarmış ve asa-yılan için kullanılan farklı lafızları ilgili gerekçeye bağlamıştır.[248]

## 2. Keennehâ ve Mübîn Lafızları

Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda ilk asa-yılan olayının Hz. Mûsâ'yı asanın özelliklerine alıştırmaya yönelik olduğu hususunda müfessirlerin hemfikir olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte asanın üç farklı zaman ve zeminde farklı boyutlardaki yılanlara dönüşmüş olabileceği, ayetlerin de farklı olaylardaki asa-yılanı farklı lafızlarla ifade edip tavsif etmiş olabileceği müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından göz ardı edilmiştir. Buna bağlı olarak asa-yılanı ifade eden üç farklı lafız arasındaki boyutla ilgili çelişki giderilmeye çalışılırken üç olay değil de tek olay mantığı üzerinden hareket edilmiştir. Söz konusu yaklaşım, yılanı anlatan farklı lafızların açıklanmasında takip edilirken rivayetler ile kelimelerin ifade ettiği anlam arasındaki çelişkilerin ise göz ardı edildiği göze çarpmaktadır. Ayrıca her ne kadar asanın dönüştüğü yılanla ilgili ayetlerde kullanılan kelimeler tek olay mantığıyla değerlendirilse de *keenneh*â ile *mübîn* lafzı arasındaki ilişkinin aynı mantıkla değerlendirilmediği görülmektedir.

Tefsîrlerde aktarılan rivayetlere göre ilk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın kaçması üzerine kendisine إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (Neml 27/10) diye seslenilmiş fakat Hz. Mûsâ bu söze rağmen kaçmaya devam etmiştir. Dahası أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ (Kasas 28/31) sözü de kendisini durdurmamıştır. Ancak خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (Tâhâ 20/21) buyurulunca ve yılanın eskiden olduğu gibi asa olduğunu görünce

---

[246] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.167.
[247] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XIV, s.144.
[248] Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.VIII, s.213.

dönmüş ve asasını almıştır. Sonra asayla başa çıkar hale gelmiş, onu Firavun'un üzerine gönderir ve sonra eline alır olmuştur.[249]

Taberî'ye göre ilk olay Hz. Mûsâ'nın, asasındaki özellikleri keşfetmesi için gerçekleşmiştir. Aslında Hz. Mûsâ'nın elinde ne olduğunu bilen Allah, değnek iken onu hareket eden yılana çevirmek istediği için Hz. Mûsâ'ya sağ elinde ne olduğunu sormuştur. Böylelikle Hz. Mûsâ'nın dikkati asaya çekilmiştir. Bu durumda Hz. Mûsâ onun, üzerine dayandığı, davarlarına yaprak silkmek için kullandığı bir değnek olduğunu idrak edecek; Allah'ın dilediği şey üzerindeki gücünü anlayacaktır.[250] İbn Kesîr de, diğer müfessirlerden naklen Allah'ın, "Elindeki nedir ey Mûsâ?" sözünün Hz. Mûsâ'yı asaya alıştırma amacı taşıyabileceğini ifade etmiştir.[251] Ayrıca Taberî ve İbn Kesîr, İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayette asanın daha önce yılan olmadığını ifade ederek ilgili olayın yılana dönüşme noktasında ilk olduğunu belirtmişlerdir.[252]

Râzî, söz konusu ayetlerin hikmetlerinden birinin, asa-yılan mucizesini ilk defa müşahede etmesi için ilgili olayın Hz. Mûsâ'ya yaşatılması olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda daha sonra Firavun´un yanında bu mucizeye şahit olduğunda Hz. Mûsâ asa-yılandan korkmayacaktır.[253] Ona göre Hz. Mûsâ'nın ikinci asa-yılan olayında Firavun'un hapis tehdidi üzerine, "Sana apaçık bir şey getirmiş olsam da mı?" önerisi de asanın yılan olması hususundaki ilahi vaadi ortaya koymaktadır. Aksi takdirde Hz. Mûsâ'nın kendinden emin bir şekilde böyle bir öneriyle Firavun'un huzuruna çıkması söz konusu olamaz.[254] İbn Atıyye'ye göre de ilk asa-yılan ve yed-i beyzâ olayı, Hz. Mûsâ'yı söz konusu iki mucizeye alıştırmak amacıyla gerçekleşmiştir.[255]

Zikri geçen rivayetler ve yorumlar, söz konusu olayın asanın yılana dönüşmesi noktasında ilk olduğunu teyit etmektedir. Burada dikkat çeken diğer bir nokta ise yılana dönüşme olayının ilk olarak burada gerçekleştiği ifade edilmekle

---

[249] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.47; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVIII s.15; Benzer rivayet için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.IX, s.320; Âlûsî'ye göre söz konusu rivayet nübüvvet müessesesiyle uyuşmadığından sahih olmadığında şüphe yoktur: Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI, s.178.
[250] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.42.
[251] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* C.IX, s.320.
[252] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.47.
[253] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.28.
[254] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.131.
[255] İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, C.IV, s.250.

birlikte “cânn” kelimesine Taberî tarafından “büyük yılan” anlamının verilmiş olmasıdır. İlk olayla ilgili olarak asanın yılan olduktan sonra gerçekleştirdiği rivayet edilen olağanüstü olaylar[256] Taberî’nin “cânn” kelimesine verdiği “büyük yılan” anlamıyla uyuşsa da söz konusu olayın ilk olduğunu ortaya koyan anlayışla uyuşmadığı söylenebilir. Bu durum asaya alışma, tabir yerindeyse “prova yapma” anlayışıyla yukarıda aktarılan rivayetler arasındaki muhtemel bir çelişkiyi de gündeme getirmektedir. Zira ilk asa-yılan olayının prova mahiyetinde olması, Hz. Mûsâ’nın asaya alışması bağlamında düşünüldüğünde asanın küçük bir yılana dönüşmüş olma ihtimali artmaktadır. Ayrıca her ne kadar müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından değinilmese de ilk olaydaki asa-yılanın durumuyla ilgili ayetlerde kullanılan *keenneh*â lafzı da söz konusu görüşü desteklemektedir.

Tefsîr kaynaklarımızda dikkat çeken diğer bir husus ise ikinci asa-yılan olayını anlatan ayetlerde *su‘bân*ın vasfı olarak gelen “mübîn” lafzının açıklanmasına karşın *cânn* lafzıyla ilgili olarak zikredilen ve asanın tam olarak yılan olmayıp yılana benzer olduğunu ifade eden *keennehâ* (sanki-gibi) lafzı üzerinde -Râzî dışında- neredeyse hiç durulmamış olmasıdır. Ayrıca ilk olayın prova mahiyetinde olması ile *keenneh*â lafzı arasındaki ilişkiye, ilgili lafız ile asa-yılanın yaptığı aktarılan olağanüstü işler arasındaki çelişkili duruma ve *keennehâ* lafzıyla *mübîn* lafzı arasındaki ilişkiye müfessirler tarafından değinilmemiştir.

Mukâtil b. Süleyman’a baktığımızda, Neml suresindeki ilgili ayette geçen *keennehâ* lafzıyla ilgili يعني كأنها كانت حية açıklamasının yapıldığı görülmektedir.[257] *Keenneh*â lafzıyla ilgili en uzun açıklama ise Râzî tarafından yapılmıştır. Râzî, muhtemelen benzerlik ifade etmesi ve asanın tam olarak yılan olmadığı izlenimini vermesinden dolayı *keennehâ* lafzına değinmiştir. Bu kapsamda o, Allah’ın asayı miktar bakımından değil de deprenme bakımından yılana benzettiğini ifade

---

[256] Asaya dair rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVI, s.47; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm,* C.IX, s.321; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, C.X, s.461;Râzî, asaya dair harikualade birçok rivayet aktarmış ve rivayetler arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir. Rivayetler için bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.246-247; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXII, s.28,30; Zemahşerî, *Keşşaf*, C.IV, s.76; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl,* C.II, s.387; Âlûsî ise yılanın yuttuğu kayanın deve memesi gibi olduğunu, gözlerinde ateşlerin yandığını, asanın kancasının, kargı misali kılları olan bir yeleye, iki dalın da geniş bir kuyuya benzediğini aktarmıştır: Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* C.XVI, s.177; Aynı rivayet için bkz. Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân,* C.IV, s.14.
[257] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, C.III, s.297.

etmiştir.[258] Râzî'nin açıklamalarının zihinlerdeki soruları cevaplamaktan uzak kaldığı söylenebilir. Zira yılan olan asanın yaptıklarıyla ilgili birçok müfessir gibi Râzî'nin de -çelişkili bulmakla birlikte- aktardığı olağanüstü özelliklere sahip rivayetler ile "miktar bakımından değil deprenme bakımından yılana benzeyen" varlık arasındaki uyumsuzluğa kendisi tarafından da dikkat çekilmemiştir. Asanın yılana dönüşmesini görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına yoran Muhammed Esed'in ise sadece söz konusu işârî tahlili desteklemek amacıyla كَأَنَّهَا جَانٌّ ifadesine özel olarak değindiği görülmektedir.[259]

İkinci asa-yılan olayında geçen *su'bân* lafzının vasfı olarak zikredilen "mübîn" kelimesi için tefsîrlerimizde "gören için yılan olduğu anlaşılan"[260], "kendisinde yılan yaratılışını açıkça ortaya koyan"[261], "durumu açık olup yılan olduğunda şüphe bulunmayan, yılanlığı zâhir olan, sihirle ya da göz boyanarak yılana benzetilmiş olmayıp yılanlık vasfı sanki asılmış gibi sabit olan[262], "karışıklık barındırmayan"[263], "ortaya çıkışının şiddetinden dolayı sanki insanlara bağıran ve durumunu izhâr eden"[264], "kendisinde şüphe, hayal olmayan ve açıkça ortada olan"[265], "yılan olduğu hususunda herhangi bir şüphe olmayan, hakiki olan, ayan beyan bir ejderha, bir yerden başka bir yere geçen, gözlerin bir sihirbazın büyülemesi olmaksızın gördüğü, sihirle hareket ediyormuş gibi hayal ettirilmeyen"[266], "yılan olması hususunda şüphelenilmeyen, kimsenin aklından asa olduğu fikri geçmeyen, sihir ya da başka bir yolla suret olarak yılana benzeyen"[267], "yılan olduğundan şüphelenilmeyecek şekilde vaki olan"[268], "söz konusu dönüşümün sadece Allah

---

258 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.246.
259 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.627.
260 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.343.
261 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.565; Suyûtî, *ed-Dürrü'l*-Mensûr, C.XI, s.242.
262 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.388; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.15; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.15; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20; Feyzü'l-Kâşânî, *Tefsîr*, C.II, s.225.
263 Kurtubî, *el-Câmi',* C.IX, s.293; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.490.
264 Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.22.
265 İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.IX, s.40.
266 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX. s.44; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.24.
267 Bursevî, *Ruhu'l- Beyân*, C.III, s.211; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.270.
268 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, C.XV, s.273.

tarafından yapılabileceği açıkça ortada olan"[269] açıklamalarının yapıldığı görülmektedir.

Râzî, ikinci olayı anlatan ayetlerde geçen *mübîn* sıfatıyla ilgili diğer müfessirlere göre daha ayrıntılı açıklamalar yapmış ve bu sıfatın üç amaçla kullanılmış olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre *mübîn* sıfatı sihirbazların, sebebini bilmeyenlerin gözlerini boyamak için yapmış olduğu şeylerden ayrılması için getirilmiş olabilir. Böylece peygamberlerin mucizeleri, çeşitli hilelerden ayırt edilmiş olmaktadır. Yahut bu sıfat seyredenlerin, asanın bir ejderha olduğunu müşahede ettiklerinde, kafalarının karışmamış olduğunu ifade etmektedir. Son olarak Râzî'ye göre söz konusu yılan, Hz. Mûsâ'nın davası ile yalancılarınkini ayırdığı için "ayırt eden" anlamında *mubîn* sıfatıyla tavsif edilmiş olabilir.[270] Âlûsî de zikri geçen lafzın hayaliliğe değil dönüşümdeki gerçekliğe bir işaret olduğunu ifade etmiştir.[271]

## B. Asa-Deniz Mucizesi

### 1. وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ İfadesindeki "Bâ" Harf-i Cerrinin İşlevi

Denizin yarılması olayı bağlamında her müfessir ya da müfessir grubu kendi yaklaşımını destekleme adına birtakım araçlar kullanmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında bir üslup özelliği olarak Kur'ân'da denizin yarılması olayının farklı ayetlerde az ya da çok farklı ifadelerle dile getirilmesi etkili olmuştur. Ayrıca kullanılan edatların çeşitli işlevlere açık olması ve bazı lafızların müfessirler tarafından kendi anlayışları çerçevesinde anlamlandırılması gibi durumlar yaklaşım farklılıklarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Denizin asa ile yarılması olayı Kur'ân'ı Kerim'de farklı ifadelerle farklı pasajlarda anlatılmıştır. Uzunlukları ve üslupları birbirinden farklı olan bu anlatımların en ayrıntılısı Şu'arâ suresinde bulunmaktadır. Kısa bir anlatıma sahip olmakla birlikte Bakara suresindeki tek ayetlik anlatım da görüş farklılıklarının oluşmasında ve bilimselci tefsîre yol alınmasında etkili olmuştur. Şu'arâ suresinde

---

[269] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.15.
[270] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XIV, s.204.
[271] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.20; S*u'bân* kelimesinin akma anlamında ثعب الماء ifadesinden geldiğini belirten Âlûsî, yılanın da ayakları olmadan su gibi aktığı için bu adı aldığını belirtmiştir. Söz konusu bilgi için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.75.

Hz. Mûsâ'ya, asasıyla denize vurmasının emredildiği ve bunun sonucunda denizin yarılıp her bir parçasının yüce bir dağ gibi olduğu belirtilmiştir. Bakara suresinde ise farklı bir anlatım benimsenmiş ve asadan bahsedilmeyip sadece denizin yarıldığından bahsedilmiştir. Bu durum müfessirlerin söz konusu olayı, sahip oldukları anlayışlar doğrultusunda farklı yorumlamasını beraberinde getirmiştir. Bakara suresindeki ilgili ayette geçen "biküm" ifadesi de "bâ" harf-i cerrinin ifadeye kattığı anlam dolayısıyla tartışmayı alevlendiren bir yapı arz etmektedir.

Denizin yarılması olayıyla ilgili olarak Bakara suresinde geçen وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ifadesindeki "bâ" harf-i cerri "sebebiyyet", "alet (istiâne)", ve "mülâbeset-musâhabet (maiyyet)" gibi işlevlere sahiptir. Mucizeye bakışta farklı anlayışlara sahip müfessirler sözü edilen işlevler arasından tercihte bulunmuşlar ve kendi yaklaşımlarını desteklemişlerdir. Bu tartışma neticesinde bir grup müfessir, yarılma olayının asa ile diğer grup ise Beni İsrâil'in denize girmesi ile gerçekleştiğini savunmuştur. Netice olarak müfessirler tarafından metnin unsurları kullanılarak anlam her iki yöne de hamledilmiştir.

Mucizeyi nedensellik ötesi bir olgu olarak gören klasik dönemde asanın, denizin yarılmasında etkili unsur olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle bu dönemde söz konusu mucizenin, asanın denize vurulmasıyla gerçekleştiği kabul edilmiştir. Bu anlayışta, tabiat kanunlarına göre asanın denizi yaramayacak bir alet olması, ilgili olayın gerçekleşmesine engel değildir. Zira bu yaklaşımda Allah'ın *fâil-i muhtâr* olarak mutlak güç sahibi olduğu fikri en temel çark olarak çalışmakta ve sebepler dünyasının bir çark olarak etkili ve baskın bir yeri bulunmamaktadır. Bu doğrultuda "bâ" harf-i cerrinin yukarıda zikredilen anlamlarından ilgili yaklaşıma uygun işlevi tercih edilmiştir.

Asaya yüklenen anlam çerçevesinde söz konusu yaklaşımın da kendi içinde iki şubeye ayrıldığı söylenebilir. Bu çerçevede asanın vurulmasından sonra denizin yarıldığı kabul edilmekle birlikte asanın vurma mı yoksa yarma aleti mi olduğu hususunda farklı fikirlerin olduğu göze çarpmaktadır. Asanın yarma değil de vurma aleti olduğunun ifade edilmesi, ilgili mucizeye dair tüm tesirin herhangi bir aracı olmaksızın Allah'a irca edilmesi amacına matuf gözükmektedir. Söz konusu yaklaşım, asanın denizin yarılmasındaki rolünü sıfıra yakın bir düzeye indirmekte,

Allah'ın *fâil-i muhtâr* olarak gücünü ise zirveye taşımaktadır. Bu çerçevede ilgili yaklaşımla, asanın alet olma vasfı ortadan kaldırılarak söz konusu mucize bütünüyle Allah'ın kudretine bağlanmış ve denizin yarılması mucizesi nedensellikten bütünüyle sıyrılmıştır. Bu durumda söz konusu görüşün, nedensizlik oranı yüksek bir yaklaşımın ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Asanın yarma değil de vurma aleti olarak alınmasının birincisine göre daha muhtemel diğer amacı ise herhangi bir varlığın denizin yarılmasında alet olarak kabul edilmemesine dayalı hassasiyettir. Zira asanın yarma aleti olarak alınması, Beni İsrâil veya başka bir nesnenin de aynı işlevde alınmasının kapısını aralayabilecektir. Bu durum klasik yaklaşımın modern paradigmaya yaklaşmasını beraberinde getireceğinden ilgili hassasiyetin benimsendiği söylenebilir.

Mucizenin, asanın denize vurulmasıyla gerçekleştiğini savunanlar, ilgili ifadedeki harf-i cerrin sebep işlevinde olup *bisebebiküm* lafzıyla karşılanabileceğini ve zikri geçen sözün "İsrâiloğulları için", "onlar denizden geçsin diye"[272], "İsrâiloğullarının oraya varması sebebiyle"[273], "onları kurtarmak için"[274] anlamlarında olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlar, denizin yarılması işinin İsrâiloğulları ile değil de onlar için yapıldığını aktarmışlardır.[275] Bu kapsamda Kâsımî, denizin Beni İsrâil ile değil de asa ile yarıldığını savunmakla kalmayıp diğer görüşleri de çürütme yoluna gitmiştir. "Bâ" harf-i cerrinin ilgili ayetteki muhtemel işlevlerine değinen Kâsımî'ye göre söz konusu harfin "isti'âne" anlamında alınması mümkün değildir. Zira bu durumda denizin İsrâiloğulları vasıtası ve yardımıyla yarıldığını kabul etmek gerekir ki bu kabul, Kur'ân'da açıkça ifade edilen "denizin asa ile yarılması" gerçeğiyle çelişmektedir. Denizi yarma aleti Beni İsrâil değil asadır.[276]

---

[272] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.75; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.II, s.508, Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.355; Elmalılı, *Hak Dini*, C.I, s.350.

[273] Ali b. Ahmed b. İbrahim el-Mehâimî, *Tefsîru'l-Kur'ân: Tebsîru'r-Rahmân ve Teysîru'l-Mennân ve bi hâmişihî Nüzhetü'l-Kulûb fî Tefsîr-i Garîbi'l-Kur'ân*, 2 c., İkinci bs., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983, C.I, s.43; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.57.

[274] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.133;

[275] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.75; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.II, s.508, Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.355; Elmalılı, *Hak Dini*, C.I, s.350.

[276]Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.I, s.123-124; Harf-i cerrin cümleye istiâne anlamı da katabileceğini aktaran Ebu Hayyân, bu konuda herhangi bir eleştiride bulunmamıştır: İlgili görüşler için bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.355; Semîn el-Halebî, ilgili harf-i cerrin alet anlamında olabileceğini

Yukarıda sözü edilen yaklaşım doğrultusunda Âlûsî asanın yarma aleti değil vurma aleti olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu kapsamda o, asanın yarma aleti olarak düşünülmesi durumunda klasik yaklaşım aleyhine ortaya çıkması muhtemel zararları def etmek amacıyla bazı açıklamalar yapmıştır. Ona göre "feraknâ" lafzının "bahr"e geçişi, söz konusu fiilin "şakka" anlamında kullanılması ve buna uygun olarak "bâ" harf-i cerrini almasıyla alakalıdır. Ayette "leküm" yerine "biküm" denilmesi ise Dâmegâni'den nakille bu olayı yaşayanların ölü olduklarına işaret etmektedir. Zira Araplar Zeyd hayattayken onun yüzünden kızdığını ifade ederken "lam" harf-i cerrini kullanırken ( غضبت لزيد ) söz konusu kişi ölü ise "ba" harfi cerrini ( غضبت بزيد ) kullanırlar. Bu durum yarılma olayının, ayete muhâtap olanların ataları sebebiyle olduğunu göstermektedir. Âlûsî'ye göre ayetteki "bâ" harf-i cerri "lam" görevinde ve sebebiyet işlevinde olup "sizin için", "sizi kurtarmak için" anlamında olabileceği gibi "sizin yola girmenizle birlikte" anlamında isti'âne için de olabilir. Bu durumda İsrâiloğullarının denize girişleri, yarılmanın meydana gelmesinde araç olması bakımından alete benzetildiğinden "istiâre-i tebeiyye" yapılmış olur. Âlûsî, Râzî'nin "onlar denize giriyorlar ve sanki onlar sayesinde su da bu esnada yarılıyordu" sözünü de aktarmıştır. Ne var ki o, kıssanın da işaret ettiği üzere suyun yarılması olayının İsrâiloğullarının denize girişinden önce gerçekleştiğini ve asayla denize vurmayı ifade eden ayet bulunduğu için bu yorumun kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, aletin asa olduğu ve ayetin de bunu ifade ettiği iddiası da doğru değildir. İfadeye bakıldığında asanın yarma değil vurma aleti olduğu anlaşılmaktadır. Eğer asa, ifade bir kenara bırakılarak yarma aleti olarak alınacak olursa diğer unsurlar da (İsrâiloğullarının yola girmeleri de) mecâzen alet olarak alınabilir.[277]

Müfessirlerimizin bir kısmı ise savunma yoluna gitmeden ve diğer ihtimalleri devre dışı bırakmadan zikri geçen ayetteki harf-i cerrin alet anlamında da olabileceğini belirtmişlerdir. Söz konusu müfessirlere göre Benî İsrâil denize girmiş, o esnada su önlerinde yarılmış olabilir. Bu durumda deniz, iki şeyin arasına bir şeyin

---

ama kendisinden önceki fiili müteaddî kıldığına dair görüşün daha uygun olduğunu belirtmiştir. Semîn el- Halebî'nin sözü edilen görüşü ve diğer görüşleri için bkz. Ahmed b. Yusuf: Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, 11 c., Dımaşk, Dârü'l-Kalem, y.y., C.I, s.349-350.

[277] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.255.

sokularak ayrılması gibi İsrâiloğulları'nın girmesi ile ayrılmıştır. Ayetteki "biküm" ifadesiyle bir araçla iki şeyin arasına girip onu yarma eyleminde olduğu gibi İsrâiloğullarının girmesi ile denizin yarılması kastedilmiş olabilir. Diğer ihtimaller ise denizdeki yarılmanın, İsrâiloğullarını kurtarmak için ya da onların yakınında gerçekleşmiş olmasıdır.[278]

Modern döneme gelindiğinde asa-deniz mucizesinin gerçekleşmesinde asanın rolünü ortadan kaldıran yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede denizin yarılmasında asanın dahlinin olmadığını savunup diğer ihtimalleri devre dışı bırakan bazı müfessirler "aynı olayın farklı ifadelerle dile getirilmesi" şeklinde özetleyebileceğimiz Kur'ânî üslup üzerinden tezlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Nitekim bu kimselere göre, Şu'arâ suresinde geçen "asa ile denizin yarılması" ifadesinden "asa"nın mutlak anlamda kullanıldığı çıkmaz. Bakara suresinde asadan bahsedilmeyip sadece suyun yarıldığından bahsedilmesi de bu duruma işaret etmektedir.[279]

## 2. "Yüce Bir Dağ" ve "Kuru Yol" İfadeleri

Tefsîr usulünde objektif bir söylem olarak dillendirilen "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" metodunun, asa-deniz mucizesi kapsamında ele alındığında müfessirleri ortak bir noktada buluşturmaktan çok farklı noktalara sevk ettiği söylenebilir. Bu durumun ortaya çıkmasında Kur'ân'ın konuşması ile müfessirin Kur'ân üzerinden konuşması ya da Kur'ân'ı konuşturması arasında net bir ayrımın olmaması etkili olmuştur. Ayrıca hangi ayetin hangi ayet için müfessir olacağı konusu belirgin olmadığı gibi ayetlerin işârî alana çekilip farklı yorumlanabilmesi ya da mecaz anlama hamledilebilmesi gibi durumlar da söz konusu anlaşmazlığın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu kapsamda Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîrinin reyden azade bir metot olmadığını söylemek mümkündür.[280]

---

[278] Zemahşerî, *Keşşâf*, C.I, s.268; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.100; Tâhir b.Âşûr da بِكُمْ lafzındaki bâ'nın mülâbeset ya da sebebiyye için olabileceğini ifade etmiştir. İbn Âşûr'un görüşleri için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, Cilt 1, s.494; Bikāî, Nazmü'd-Dürer, C.I, s.358-359; "Bâ" harf-i cerrini Mü'minûn 40/20 ile açıklayan Ebussuud Efendi'nin görüşü için bkz. Ebussuud Efendi, İrşâd, C.I, s.173.

[279] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.317.

[280] Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri hakkında bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VIII, sayı 2, Temmuz-Aralık 2008.

Denizin asa ile yarılmasını med-cezir olayıyla açıklayan müfessirleri isim vermeden eleştiren Muhammed Abduh'un, ilgili görüşe karşı çıkarken فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ (Şu'arâ 26/63) ayetini delil olarak sunması yukarıda sözü edilen yaklaşımı örneklendirmektedir. Abduh'un yaklaşımında denizin, nedenselliğin dışındaki bir müdahale neticesinde yarıldığını savunan anlayışın izlerini görmek mümkündür. İlgili görüşün desteklenmesi bağlamında da "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" metodu bir araç olarak kullanılmış fakat yukarıda sayılan gerekçeler dolayısıyla ilgili metot çözüm olmamıştır. Abduh'a göre referans olarak sunulan ve sağa sola ayrılan suların dağ gibi olduğunu anlatan ayet, denizin yarılması esnasında med-cezir olayının gerçekleştiği varsayımını geçersiz kılmaktadır. Zira med-cezirde ayrılan sular için böyle bir olayın gerçekleşmeyeceği bilinmektedir.[281] Mevdûdî de benzer şekilde, ne kadar güçlü olursa olsun bir fırtına ya da tayfun sonucu yarılan suların dağ gibi olmayacağını belirtmiştir. Söz konusu açıklamalarıyla Mevdûdî'nin ilgili ayeti hakiki anlamında müfessir olarak kullandığı ve söz konusu görüşlere karşı çıktığı görülmektedir.[282] Ona göre zikri geçen olayın fırtına ya da med-cezir sonucu meydana gelmediği açıkça ortadadır. Zira her iki durumda da suların yüksek bir duvar olması ve arasında kuru bir yol bırakması düşünülemez.[283]

Denizin hız ve birlikteliğin etkisiyle yarıldığını savunanlar ise sağa sola ayrılan suyun dağ gibi olmasını mübalağa için kullanılmış bir benzetme olarak görmüşler ve görüşlerini aynı metodu kullanarak başka ayetlerle ispatlama yoluna gitmişlerdir. Bu kapsamda onlar kendi görüşlerine وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ (Hûd 11/42) وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (Şûra 42/32) ayetlerini delil göstermişlerdir. Onlara göre, ne akıp giden gemiler ne de dalgalar yüce dağlar gibi olabilir. Bu anlatım, etkileme ve tasvirin güzelliği için belagat açısından gereklidir.[284]

Denizin, Beni İsrâil'in girmesi sonucu ortaya çıkan hız ve birliktelik ile yarıldığını savunan görüşü fiziksel gerçeklik açısından çürütme yoluna giden Halîlî de kendi görüşünü desteklemek üzere konuyla ilgili bir ayeti referans olarak sunmuştur. Ona göre وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي ٱلْبَحْرِ يَبَساً (Tâhâ

281 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316.
282 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.27.
283 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.237.
284 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111-112.

20/77) ayeti, denizin hız ve birliktelikten yarılmadığı görüşünü teyit etmektedir. Zira ayet, yolun açılmasının Hz. Mûsâ'nın denize vurmasıyla olduğunu belirtmekte ve İsrâiloğulları'nın, içinde su olmayan kuru bir yoldan geçtiklerini ifade etmektedir. Hız ve birliktelikten doğacak ayrılma ile yolun kurumayacağı açıktır.[285] İlgili yaklaşımda da karşıt görüşün ayetle çürütülmesi yoluna başvurulmuştur. Ayrıca söz konusu yaklaşımla, denizin yarılması mucizesini tabiat kanunlarıyla açıklama çabasında olan modern yaklaşımın yine tabiat kanunları çerçevesinde çürütülmeye çalışıldığı söylenebilir. Böylece modern dönemde ileri sürülen görüşlerin çürütülmesinde fiziksel gerçeklere atıfta bulunulmuş ve modernist müfessirler, kendi paradigmalarındaki bilimsellik kodu üzerinden hedef alınmıştır. Bu doğrultuda Halîlî, malum tabii hali dikkate alındığında suyun kendisine girilmesiyle iki parçaya ayrılmayacağını ve her bir parçanın da girenlerin kenarlarında yüce bir dağ gibi durmayacağını belirtmiştir. Hatta ona göre suyun tabiatı bilakis yürüyenlerin ayakları arasından boşluklara dolmayı, her tarafa eşit şekilde dağılmayı gerektirir.[286]

## C. Asa-Taş Mucizesi

### 1. Kur'ân'daki Hazifli Üslup Üzerinden Takvâ ve Esbâba Tevessül Bağlamında Tipolojiler

Kur'ân-ı Kerim, yazının çok az kullanıldığı, buna karşılık şifahi kültürün en parlak dönemini yaşadığı bir dönemde nazil olmuştur. Şifahi kültürün baskın olması neticesinde bu dönemde edebi birikimin aktarılmasında sözde iktisada başvurulmuş, Arap Dili de bu yönde gelişmiştir. Bu durum, Arapçanın veciz ifadeleri bünyesinde barındıran bir dil olmasını da beraberinde getirmiştir. Hatta Arapçada karine yoluyla anlaşılabilecek lafızlara ifadede yer verilmesi anlatım zaafı olarak görülmüş ve hazifli üslup bir meziyet olarak düşünülmüştür. Söz konusu algıyla bezenen zihinlere aynı algıyla meydan okuyan Kur'ân-ı Kerim'in de bu üslubu üst düzeyde kullandığını söylemek mümkündür.[287] Müfessirlere geldiğimizde ise Kur'ân-ı Kerim'de haziflere başvurulmasının, hem bir üslup özelliği olarak değerlendirildiği

[285] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.284-285.
[286] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.284-285.
[287] Halil ilbrahim Kaçar, "Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu (Öneriler ve Eleştiriler I),* 24-26 Nisan 2003 İzmir, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

hem de söz konusu durumun zihin sistematiğini yansıtan ya da destekleyici bir unsur olarak farklı amaçlar için kullanıldığı görülmektedir.

Asa-taş mucizesini anlatan ayetlerde asa ile taşa vurulması emirlerinden sonra vurulduğunun ifade edilmemesi, müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Müfessirlerimizin bir kısmı, diğer iki asa mucizesinde olduğu gibi asa-taş mucizesini anlatan ayetlerde de "vur" emrinin delalet etmesinden dolayı "vurdu" kelimesinin hazfedildiğini belirtmişler fakat söz konusu hazif üzerinden tipolojik bir yaklaşımda bulunmamışlardır.[288] İlgili yaklaşımda söz konusu durumun gerçekçi bir bakış açısıyla bir üslup özelliği olarak ve zihin yapısından azade biçimde ele alındığını söylemek mümkündür.

Diğer yaklaşımda ise yerleşik ve yüceltmeci peygamber algısıyla hareket edilmiş ve ilgili üslup özelliği üzerinden Hz. Mûsâ'nın muttakî kişiliğine yol bulunmuştur. Bu çerçevede ilgili ayetlerde vur emrinden sonra vurdu lafzının kullanılmayıp direkt yarılma olayının gerçekleştiğinin ifade edilmesi, müfessirlerin bir kısmı tarafından Hz. Mûsâ'nın emre ittibâdaki süratine bağlanmıştır.[289] Ayrıca ifadenin mahzûf fiil takdirinden kurtarılması durumunda peygamber ve Allah algısını zedeleyen durumların ortaya çıkacağı da belirtilmiştir. Asa ile vurulmadan suyun fışkırması durumunda söz konusu emrin faydasız olacağının belirtilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Hatta bu durumda bir peygamberin ilahi emre uymaması durumu ortaya çıkacak ve peygamber asi durumuna düşecektir. Bu yüzden söz konusu durum caiz değildir.[290]

Müfessirlerimiz, sözü edilen ayetteki "d-r-b" fiilinin hazfedilmesi üzerinden asanın vurulması ile taştan suyun fışkırması arasında nedensellik olup olmadığı konusunu da işlemişlerdir. Zira söz konusu ayette geçen "vur" ifadesinden sonra "vurdu" fiilinin kullanılmayıp hazfedilmesi, vurma eyleminin gerçekleşip gerçekleşmediği hususunu gündeme getirmiştir. İlgili ifadede hazif olduğunu ve aslında "vurdu" anlamının metinde baskın olduğunu düşünen müfessirlerimiz *fâil-i*

[288] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.II, s.5; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.390.
[289] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.522; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.577; Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.133; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.41; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.II, s.406.
[290] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.390.

*muhtâr* olarak Allah'ın darp olmadan da taşı yarmaya ve ondan su fışkırtmaya kadir olduğunu vurgulamışlardır. Müfessirlere göre Allah, sonuçlarla sebepler arasında bağlantı kurmak amacıyla bu yolu tercih etmiştir. Bu durumda ilgili müfessirlere göre söz konusu tercih, insanların isteklerine ulaşmak için sebeplere başvurmasının gerekli olduğunu göstermektedir. Yine bu yolla insanlar sevap ve günahlarının kendilerini nereye sürükleyeceğini de bileceklerdir.[291] Zikri geçen açıklamalardan *fâil-i muhtâr* olup esbâpla mukayyet olmayan bir varlık olan Allah'ın, kullarına tam tersi yönde bir tavrı tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu açıklamalarda nedensellik ilkesini destekleyen bir anlatım bulunmakla birlikte Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğu da ifade edilmiştir. Bu durumda söz konusu tip çalışmasının nedensellik-nedensizlik kodlarını birlikte barındıran bir zihin yapısından çıktığını söylemek mümkündür.

Kur'ân'daki ilgili üslup Allah'ın kendisini tek fâil olarak sunmak istemesine de bağlanmıştır. Söz konusu yaklaşımda esbâbı devre dışı bırakan ya da zaten göstermelik bir işleve sahip olan asaya ve dolayısıyla esbâba göstermelik bir pay biçen yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Ayrıca burada mucizenin nedensellikle bağlarını zayıflatan bir anlayışın varlığından söz etmek mümkündür. Bu kapsamda müfessirler ilgili hazfi, fışkırmanın aslında asayla vurma sonucu değil de vahiy sonucu gerçekleştiğine bir işaret olarak sunmuşlardır.[292] Zikri geçen hazif ile söz konusu olayda asanın gerçekte bir tesirinin olmadığı ve ilgili olayın sanki vurma gerçekleşmeden ve emrin hemen akabinde gerçekleştiği vurgulanmıştır.[293] Böylelikle ilahi vahiy ile Hz. Mûsâ'nın asasıyla vurmasının tek bir iş gibi olduğu hissettirilmiştir.[294] Bu anlayışa göre asa ile vurma sıradan bir sebep ve cari bir hikmettir. Olaydaki asıl müessir fiil ise ilahi kudrettir.[295]

## 2. İki Ayrı İfade: İnfecera ve İnbecese

Asa-taş olayı Bakara ve A'râf surelerinde aktarılmış, Bakara suresinde suyun fışkırması için فَانفَجَرَتْ kelimesi kullanılmışken A'râf suresinde فَانبَجَسَتْ kelimesi tercih

[291] Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.138; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.147.
[292] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.522; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.15
[293] Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.III, s.41.
[294] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88.
[295] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.II, s.406.

edilmiştir. Müfessirler tarafından Ebu Amr b. el-A'lâ'ya dayandırılan bir görüşe göre[296] Arap dilinde فَانفَجَرَتْ kelimesi "bol akma", فَانبَجَسَتْ kelimesi ise "az akma" anlamına gelmektedir. Bu durum tefsîrlerde söz konusu iki kelimenin te'lifine yönelik açıklamaları beraberinde getirmiştir. İlgili konuya bakışta iki farklı yaklaşımın varlığı göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, iki sözcüğün de aynı anlamda olduğunu savunan yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşımda Kur'ânî lafızlara dair dilsel rivayetler dikkate alınmamış ve zikri geçen sözcüklerin aynı olayı anlatması, aynı anlama geldiklerini ortaya koyan bir ölçüt olarak düşünülmüştür.[297] İkinci anlayışa bağlı müfessirlerin ise dilsel rivayetleri dikkate aldıkları ve ilgili rivayetlerin ortaya çıkardığı işkâli ortadan kaldırmak için bazı yorumlar geliştirdikleri görülmektedir. Söz konusu iki yaklaşımda da Kur'ân'da işkâlin olmadığına dair kanaatin izlerini görmek mümkündür. Birinci gruptaki müfessirler, iki farklı lafızla aynı olayın anlatıldığını ve Kur'ân'da çelişki olamayacağı fikrini dikkate alarak zikri geçen sözcükleri aynı anlamda almışlardır. Diğer müfessirler ise ilgili sözcüklerin aynı anlama gelebileceğini belirtmekle birlikte iki lafız arasında var olduğu iddia edilen tenâkuzu farklı yorumlarla gidermeye çalışmışlardır.

Asa-yılan olayını anlatan ayetlerde yılan için kullanılan lafızların farklı anlamlara gelmesini andıran bu duruma Taberî tarafından işaret edilmemiş, asa-yılan olayında olduğu gibi rivayetler üzerinden bir anlatım tercih edilmiştir. Zemahşerî ise söz konusu iki kelimenin aynı anlama gelip geniş ve çokça açılma anlamında olduğunu ifade etmiştir.[298] Bikāî de "inbeceset" kelimesini "yarıldı, ortaya çıktı, su kaynadı" kelimeleriyle açıklamış, ilgili lafızlar arasındaki farka değinmemiştir.[299] Kâsımî'nin "inbeceset" kelimesini "infecerat" kelimesiyle açıklaması, aralarında fark olmadığına dair kanaatini ortaya koymaktadır.[300] Şevkânî'nin de benzer bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.[301] Yukarıda zikredilen müfessirlerin diğer müfessirlerden farklı olarak söz konusu lafızların farklı anlamlara sahip olduğu

---

[296] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.295; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.391.
[297] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.390.
[298] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s.521.
[299] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.VIII, s.133.
[300] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, s.2886.
[301] Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s.506,508.

görüşüne hiç değinmedikleri ve zikri geçen konuda homojen bir zihin yapısına sahip oldukları görülmektedir.

İkinci gruptaki müfessirler, ilgili lafızların aynı anlama geldiği ya da gelebileceğini ifade etmişler fakat diğer görüşleri de aktarmışlardır. Bu bakımdan ikinci gruptaki müfessirlerin, Kur'ân'da çelişki olmayacağına dair kanaatle dolu zihinlerinin, söz konusu lafızların mevhûm tenâkuzu dolayısıyla rahatsız olduğunu söylemek mümkündür. Bu kapsamda söz konusu müfessirler tarafından hem birinci grubun yöntemine başvurulmuş hem de olayın akışı, zikri geçen lafızların farklı anlamlarına yaklaştırılmıştır. Olayın akışı ile lafızların anlamlarını te'lif etmek amacıyla müfessirler daha çok, suyun önce az, sonra bol aktığını ifade etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle *inbecese* kelimesi fışkırmanın başlangıcını, *infecera* ise fışkırmanın son halini anlatmaktadır.[302] Ayrıca rivayetlerde Hz. Mûsâ'nın vurmasını müteakip taşın her yerinin kadın memesini andırdığının ve buraların önce terleyip sonra aktığının belirtilmesi de bazı müfessirler tarafından ilgili görüşü destekler mahiyette kabul edilmiştir.[303] Çözüm için sunulan diğer bir yoruma göre ise kendisine olan ihtiyacın çok olması sebebiyle su başlangıçta *inficâr* etmiş, sonrasında ise ihtiyacın azalmasına bağlı olarak *inbicâs* etmiştir.[304] Ayrıca *inficâr* ile *inbicâs* arasında umum husus farklılığının bulunduğu ve bu durumun bir çelişki oluşturmayacağı da belirtilmiştir.[305]

Dikkat çeken hususlardan bir diğeri ise Râzî'nin, Vâhidî'nin konuyla ilgili görüşünü eksik yansıtmış olmasıdır. Bu çerçevede Râzî Vâhidî'nin, *inbicâs* ile *inficâr*ın aynı anlama gelmesinden dolayı aslında ayette bir çelişki ve zıtlık bulunmadığını belirten görüşünü aktarmış fakat iki lafız arasında fark olduğunu anlatan diğer görüşünü aktarmamıştır.[306] İlgili lafızların aynı anlama geldiğine dair görüşü aktaran Tabersî ise mevhûm tenâkuza değinmiş ve diğer tefsîrlere göre farklı

---

[302] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* C.IX, s.406-407; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.295; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.138; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.390; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.425; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.147; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.III, s.262; Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.366; Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.342.

[303] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* C.IX, s.406-407; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.IV, s.295; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.141; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* C.I, s.391.

[304] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103.

[305] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103.

[306] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36.

görüşlere yer vermiştir. Ona göre aynı olayın iki farklı lafızla anlatılması farklı anlamlar ifade edebilir. Buna göre taştan ilk vurulduğunda az sonra çok, ihtiyaca göre bazen az bazen çok, taş taşınırken az, yere koyulduğunda çok su aktığı söylenebilir.[307] Âlûsî'ye göre de zâhire bakıldığında ilgili lafızların aynı anlama geldiğini söylemek mümkündür.[308] Ayrıca o, İbn Abbâs'ın *inbeceset* kelimesini *infecerat* ile karşıladığını belirterek söz konusu görüşü ispatlama yoluna gitmiştir.[309] Diğer müfessirlerle benzer açıklamaları yapan Abduh ise Râgıp el-Isfahânî'nin *inbicâs'*a dar bir şeyden, *inficâr'*a ise geniş bir şeyden çıkma anlamını verdiğini belirtmiştir.[310] Neticede Abduh'a göre iki lafzın aynı anlama geldiğini söylemek mümkündür. Zira dil râvîleri lafızlardan birini diğeriyle açıklamışlar ve zikri geçen iki kelimenin aynı anlamda kullanıldığına dair birçok örnek göstermişlerdir.[311]

Netice olarak dilsel rivayetler tarafından farklı anlamlarda aktarılan lafızların Kur'ân'da aynı olay bağlamında kullanılması hem lafızların hem de lafızlar ile rivayetlerde aktarılan olayların te'lifi çerçevesinde çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde farklı işlevlere sahip olan edatlar üzerinden müfessirler, ilgili konu üzerinde farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Ayrıca müfessirlerin kendi tezlerini desteklemek üzere "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" metoduna yöneldikleri, Kur'ân'ın hazifli üslubu üzerinden de kendi zihin yapılarını ortaya koyan tip çalışmalarına yöneldikleri görülmektedir.

## IV. TASAVVUFÎ YAKLAŞIMLAR/TEMSİLLER

Asa mucizeleri ve bu mucizelerle ilgili olarak ayetlerde geçen ifadeler, tasavvufî sembolizme olan yakınlıkları nispetinde ya da tasavvufî yaklaşıma göre konumları ölçüsünde işârî temsillerle açıklanmıştır. Bu çerçevede asa-yılan mucizesiyle ilgili ayetlerde geçen ifadelerin tasavvufî yaklaşıma göre konumu değerlendirilmiş ve genel olarak olumsuz eleştiriye tabi tutulmuştur. Böylece birinci asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın elindeki asa için "benim asamdır" ifadesini kullanarak asayı kendisine nispet etmesi, ona dayandığını ve bazı ihtiyaçlarını onunla

307 Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C.I, s.250-251.
308 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.271.
309 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88.
310 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.366.
311 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.366.

karşıladığını söylemesi, tezkiye edilmesi gereken bir bir ifade biçimi olarak görülebilmiştir. Bunun yanında asanın ve asa-yılan dönüşümünü olumlu konumda değerdiren işârî tahlillerle de karşılaşılmaktadır. Asa-yılan mucizesine nispetle asa-deniz ve asa-taş mucizelerinin ise tasavvufî sembolizme daha yakın olması, söz konusu iki mucize üzerinden tasavvufî öğretinin açıklanmasını beraberinde getirmiştir.

Genel olarak tasavvufî temsillerde olayların ve olayların içindeki unsurların konumlandırılmasıyla ilgili çelişkili yaklaşımlara rastlanmaktadır. Ayrıca özellikle asa-taş mucizesi ve asanın çatallı oluşu üzerinden tasavvufî anlayışın sayı eksenli açıklamalarına rastlanmaktadır.

## A. Asa-Yılan Mucizesi

İslam'da kişinin kendisini bir garip ya da yolcu gibi görmesi, sahip olduğu her şeye emanet gözüyle bakması ve zâhirde kendisinin elde ettiği başarılarda Allah'ın etkin rolünü bilmesi ve hissetmesinin önemli bir kod olduğunu söylemek mümkündür. Dünyada bir garip ya da bir yolcu gibi ol, hadisi ile فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (Enfal 8/17) مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا (Nisa 4/79) ayetleri de ilgili anlayışı oluşturan temel parametreler olarak göze çarpmaktadır. Sözü edilen ayetler dikkate alındığında insanların elde ettikleri başarıları kendilerine bağlama anlayışının yerine Allah'a bağlanması anlayışının yazılmak istendiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle meselenin özünde "başarının nispeti" hususunun yattığı söylenebilir. Bu durumda başarılı bir sonuçla ilintili olmayan bir durumun ya da herhangi bir nesnenin bir kişi tarafından sahiplenilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ayrıca aksi yönde bir söylemin hayatın pratiğiyle uyuşmadığı da ortadadır. Zira bir kimsenin herhangi bir nesneyi sahiplenmesinin ya da her hangi bir eylemi belli araçlarla gerçekleştirdiğini belirtmesinin dini açıdan makbul olmayan bir noktada konumlandırılması, reel hayatla İslam'ın karşı karşıya gelmesini beraberinde getirecektir. وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (Müddessir 74/4) ayetinde bir nesnenin Allah tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilmesi ve ayette hedeflenenin(temizlenme), dönemin şartlarına uygun bir araçla gerçekleştirilecek olması da Kur'ân'ın ilgili konuya karşı yaklaşımını ortaya

koymaktadır. Benzer şekilde وَأَلْقِ عَصَاكَ (Neml 27/10) ayetinde asanın Hz. Mûsâ'ya nispet edilmesinin de reel hayat pratiğini meşrulaştırdığını söylemek mümkündür.

## 1. Asanın Hz. Mûsâ'ya ve İhtiyaçlara Nispeti Bağlamında Asa-Yılan Dönüşümü

Birinci asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın elindeki asa için "benim asamdır" ifadesini kullanarak asayı kendisine nispet etmesi, ona dayandığını ve bazı ihtiyaçlarını onunla karşıladığını söylemesi, tasavvufî yönü olan bazı müfessirler tarafından reel hayatla uyuşmayacak biçimde yorumlanmıştır. İlgili yaklaşım tetkik edildiğinde şeriat-tarikat birlikteliğini vurgulayan tasavvufî yaklaşımın söz konusu birliktelikten uzaklaştığını söylemek mümkündür. Müfessirlerin konuyla ilgili açıklamaları dikkate alındığında bir peygamberin herhangi bir nesneyi kendisine nispet etmesinin tezkiye ve dolayısıyla te'vîle muhtaç bir durum olarak algılandığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilgili durumu peygamberlik makamının yüceliğiyle bağdaştırmayan söz konusu yaklaşım, asanın atılması ve yılana dönüşmesini de önceki davranışın olumsuzluğuna paralel olarak olumsuz noktada konumlandırmıştır. Sözü edilen durumu dini açıdan mahzurlu görmeyen ve Hz. Mûsâ'nın nebevî âdâba aykırı bir söz sarf etmediğini düşünen diğer yaklaşım ise zikri geçen sözü gerekçelendirmiş ve Hz. Mûsâ'yı mevhûm edebe aykırılıktan kurtarmıştır. Sözü edilen iki anlayışta da baskın kodun "peygamberlik müessesesini yüceltme" olduğu fakat farklı yolların kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede birinci yaklaşım, peygamberlik müessesesini yüceltip Hz. Mûsâ'yı söz konusu eylemi dolayısıyla dışarıda bırakmıştır. Diğer anlayışın ise ilgili eylemi makul bir şekilde gerekçelendirip hem Hz. Mûsâ'yı hem de peygamberlik müessesesini kurtardığı görülmektedir.

Sûfî bakışın aktarıldığı tefsîrlerde karşılaşılan ve hayatın pratikleriyle uyumlu olmayan söz konusu tahlillerin yanında Kur'ân'ın bütünsel okunuşundan çıkan algıya uygun makul gerekçeler de aktarılmıştır. Bu çerçevede Hz. Mûsâ'nın ilgili ifadesi, o esnada asanın sağ elinde olmasına da bağlanmış ve söz konusu cevabın asayla ilgili daha sonra zikredilecek fiillere hazırlık amacı taşıdığı belirtilmiştir.[312]

---

[312] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.174; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.373.

İlgili ayetteki “ittikâ/dayanma” kavramı ve asa ile çeşitli ihtiyaçların giderildiğini anlatan ifade kapsamında da işârî tahlillerin yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede bazı müfessirler metin içi ve dışı bağlam ile reel hayatın pratiklerinden uzaklaşarak ilgili ifadeleri takvâya mugâyir olarak sunmuşlar ve temsîlî açıklamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca ilgili yaklaşımda “ittikâ/dayanma” kavramı, metindeki somut anlamından ve bağlamından uzaklaştırılarak “güvenme” anlamında alınmış ve mecâzî alanda değerlendirilerek bağlam tahrifi yapılmıştır.

“O benim asam!” sözünü nebevî edebe aykırı bulan müfessirlere göre Allah, söz konusu ifadeye ilgili müfessirler gibi yaklaşmış ve Hz. Mûsâ’ya “Onu yere bırak!” demiştir. Böylece Allah dışında bir şeye iltifat etmesinin Hz. Mûsâ’yı ondan alıkoyacağı bildirilmek istenmiş ve iltifat ettiği şeyin âdeta helak edici bir yılana dönüşeceğini anlaması için asa, hızla hareket eden bir yılan oluvermiştir. Hatta tam da bu sebepten Hz. İbrahim: "Âlemlerin rabbi müstesna, onların hepsi benim düşmanımdır."demiştir. (Şuâra 26/77) Hz. Peygamber’in de bir hadisinde kıyamet gününde, malının zekâtını vermeyen kimseye o malın, bir engerek yılanı olarak getirileceğini belirtmesi aynı duruma işaret etmektedir.[313] Neticede yukarıda sözü edilen sebepten dolayı Allah, Hz. Mûsâ’yı kınamış ve asadaki garip hali görüp onun kendisine ait olmadığını anlaması için atmasını emretmiştir.[314] İlgili açıklamalarda Allah tarafından hakkın ortaya çıkmasına vesile kılınan asa-yılanın ve buna vesile olan “asanın atılması” olayının tam tersi bir konumda zikredildiği görülmektedir.

Benzer bir yaklaşım ve ters konumlandırma Bursevî tarafından da sunulmuştur. Maddi manevi her şeyin ruhu, her iş, huy ve vasfın dünyada kendisine denk bir sureti olduğunu belirten Bursevî, bunun ahirette hissedilebilir bir surete dönüşeceğini belirtmiştir. فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (Enam 6/108) ayetini bu anlayış için delil olarak sunan Bursevî’ye göre Allah, amelleri suretler halinde gösterecektir. Mal sevgisi de nefs-i emmârenin en şedîd sıfatlarından olup zararlı bir yılan suretindedir. Bu sevgi, sırların ortaya çıkacağı gün rahatsız edici yılan suretinde görünecek ve sahibinin boynuna dolanacaktır. Hz. Mûsâ, kalbini mal sevgisinden arındırıp onu

---

313 Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXII, s.26; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* C.V, s.376; İbn Atıyye’nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Musa, asayı kendisine nispet ettiği için kınanmış ve bu yüzden asayı atması istenmiştir. Böylece Hz. Musa, asanın aslında kendisine ait olmadığını görmüştür. İlgili rivayet için bkz. İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü’l-Vecîz,* C.IV, s.41.

314 Kurtubî, *el-Câmi‘,* C.XIV, s.41.

Allah yolunda çabalamaya sevk ettiğinde o, yapılan hayırlı işlere uygun olarak güzel bir surette karşısına gelecektir.[315] Hz. Mûsâ ilk olayda هِيَ عَصَايَ (Tâhâ 20/18) diyerek asayı nefsine nispet etmiş, ona dayandığını söylemiş ve وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى diyerek de (Tâhâ 20/18) ihtiyaç mahalli olarak göstermiştir. Bu yüzden Allah onu yılana dönüştürmüştür. Böyle yaparak Allah: “Nefsine nispet edip ihtiyaç mahalli kıldığın her şey seni yutacak bir yılandır.” demek istemiştir. Bu yüzden Allah, tutunup dayanmaması için Hz. Mûsâ’dan onu atmasını emretmiştir.[316]

Hz. Mûsâ’nın asaya dayandığını, hayvanlarına onunla yaprak silktiğini ve daha başka ihtiyaçlarını onunla giderdiğini söylemesi de bazı müfessirler tarafından Hz. Mûsâ adına bir nâkısa olarak görülmüş ve olumsuz bir tavır olarak sunulmuştur. Bu çerçevede Hz. Mûsâ’nın, asa-yılandan korkup kaçmasının da aynı anlayış doğrultusunda yorumlandığı görülmektedir. Buna göre Allah, yılandan kaçan Hz. Mûsâ’ya sanki: "Madem onun asan olduğunu ve onda kendin için bazı ihtiyaç ve faydalar olduğunu iddia ediyorsun. Peki, o zaman niye ondan kaçıyorsun?" demiş ve: “Allah’a kaçınız!” (Zariyat 51/50), “Allah de ve onları bırak!” (Enam 6/91) ayetlerinin sırrına dikkat çekmiştir.[317]

Yukarıda sözü edilen açıklamalarda kavramların konumlandırılmasıyla ilgili çelişkili yaklaşımların olduğu göze çarpmaktadır. Zira ilgili işârî yorumun desteklenmesi için kullanılan Zâriyât suresindeki فَفِرُّوا lafzı, kelime anlamı itibariyle kaçma anlamına gelmekle birlikte ilgili ayette Allah’a yönelme ve sığınma anlamındadır. Konumuz olan ayetteki kaçma eylemi ise gerçek anlamdadır ve sığınma anlamı taşımamaktadır. Bu çerçevede zikri geçen iki kaçma eyleminin aynı bağlamda düşünülmesi çelişkili bir durum arz etmektedir. Bununla birlikte Hz. Mûsâ tarafından ihtiyaç mahalli olarak sunulması hasebiyle asa-yılanın, dayanılan ve sığınılan bir yer olarak düşünülmüş olması ve Hz. Mûsâ’nın ona değil de Allah’a sığınmasının gerekli olduğu da ifade edilmiş olabilir. Bu durumda referans olarak sunulan ayetteki sığınma ile Hz. Mûsâ’nın asa-yılana dayandığını ve bazı ihtiyaçlarını karşıladığını belirtmesinin eşleşmesi mümkün gözükmektedir. Ne var ki Hz. Mûsâ’nın kaçtığı asa-yılan bâtılı iptal edecek bir varlık olarak olumlu noktada

---

[315] Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, C.V, s.376.
[316] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlât*, C.III, s.54; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, C.III, s.211.
[317] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXII, s.28.

konumlandırılması gereken bir özelliğe sahiptir. Fakat zikri geçen işârî tahlilde ihtiyaç ve fayda mahalli olarak Kur'ânî konumlandırmaya aykırı biçimde olumsuz bir noktada sunulduğu görülmektedir. Ayrıca müfessirler tarafından وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى ifadesinin açılımı babında asaya dair olumlu noktada birçok mucizevî-efsanevi olay zikredilmişken işârî tahlillerde tam tersi bir konumlandırmanın yapılması ayrı bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır.[318] Referans olarak sunulan diğer ayetin ( قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ ) de bâtıl inanışa saplanan Yahudiler bağlamında Hz. Peygamber'e hitaben söylendiği dikkate alındığında, bağlam tahrifinden söz etmek mümkündür.

Konuyla ilgili benzer işârî yorumlarda Allah'ın Hz. Mûsâ'ya: "Benden başkasına dayandın. Onun dayanmaya uygun olmadığını, senin de Allah'ın lütfu ve keremi dışında bir şeye dayanmanın caiz olmadığını bilmen için, dayanak bildiğin ve davarlarının rızık vasıtası olarak gördüğün asan yılan olacak. Sen rezzâkın Allah olduğunu unuttun ve ihtiyacını asaya havale ettin. Tüm ihtiyaçları gideren ve dualara karşılık veren Allah'a havale etmedin."dediği aktarılmıştır. Netice olarak Hz. Mûsâ, asayı attığında o, hareket eden bir yılan olmuş ve kuru bir tahta parçası olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, başına gelen fiilî ve kavlî durumdan utanarak kaçmış ve sonrasında istiğfar ederek kalbi ile Allah'a dönmüştür. Sonrasında ona ezelî inayet ulaşmış ve: "Başlangıçta onda birtakım menfaatlerin olduğunu düşünüyordun. Şimdi onu gördün ve zararından korktun. Allah'ın hakiki anlamda zarar veren ve yarar sağlayan olduğunu anlamak için onu al ve korkma. Korkun ondan, recân da ona olsun."denilmiştir.[319]

Ayetteki "ittikâ"nın mecâzî alana çekilerek olumsuz konumda sunulmasını örnekleyen diğer bir yoruma göre ilk asa-yılan olayını anlatan ayetlerde Allah dışındaki tüm dayanakların atılmasına işaret bulunmaktadır.[320] Zira surette Allah'tan başka bir varlığa dayanan kişinin dayanağı manada yılan olacaktır.[321] Hz. Mûsâ da asayı atıp onun aslında yılan olduğunu irfanıyla kavradığında artık ona bakmadan kaçmaya başlamıştır. Bu davranışıyla o, *mâ-sivâ*dan Allah'a kaçmış, Allah da onu

---

[318] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.27.
[319] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.IV, s.192; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.376.
[320] Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, C.VI, s.407.
[321] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.IV, s.326; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.VI, s.322.

*mâ-sivâ*dan emin kılmıştır. Artık Hz. Mûsâ'nın korkmasına gerek yoktur.[322] Hz. Mûsâ kaçmak suretiyle nihayetinde asayla huzur bulma duygusunu kalbinden söküp atmış, Allah da asayı tekrar Hz. Mûsâ'ya vermiştir.[323]

Diğer bir temsilde ise Hz. Mûsâ'nın fakir (derviş) olarak sunulduğu görülmektedir. Buna göre kendisine sağ elindekinin ne olduğu sorulduğunda Hz. Mûsâ: "O benim dünyamdır. Ben hayatımı idâme ettirip işlerimi görürken ona dayanırım. Onunla aileme bakarım. Süs, tasadduk ve hayır işleme türünden diğer ihtiyaçlarımı da onunla karşılarım."demiştir. Bunun üzerine Allah onu atmasını, ondan çıkıp kalbinden de onu çıkarmasını emretmiştir. Derviş emri yerine getirdiğinde, attığının kendisini sokacak ve hissettirmeden öldürecek bir yılan olduğunu müşahede etmiştir. Yakînle dolu bir halde *temkîn* halinin sonuna vardığında ise "Onu al, korkma! Artık sen sebepleri reddettin ve sebeplerin müsebbibini tanıdın. Senin için artık onun olmasıyla olmaması, verilmesiyle alınması birdir. Biz onu eski haline döndüreceğiz ve sen ondan faydalanacaksın. O sana hizmet edecek, sen ona hizmet etmeyeceksin." buyurulmuştur. Böylece Allah'ın, "Ey dünyam, bana hizmet edene hizmet et, sana hizmet edeni yor!" sözü gerçekleşmiştir.[324]

## 2. Asanın Yılana Dönüşme Yolu

Asanın yılana dönüşmesini tasavvufî/işârî açıdan değerlendiren bir temsilde Hz. Mûsâ'nın arif, onun asaya mevhûm bakışının da himmet olarak sunulduğu görülmektedir. İlgili tahlildeki ifadelere bakıldığında aslında asaya nazar ederek yılana dönüşmesini sağlayan varlığın açık olarak belirtilmediği söylenebilir. Bu muğlak yaklaşım da aslında tasavvuftaki himmet anlayışını destekler niteliktedir. Nitekim tasavvufî anlayışta Allah'ın ariflere yaratma kudreti bahşettiğine inanılmaktadır. Her insanın, kendi âleminde varlığı olan şeyi, hayal gücü ile kendi zihninde yaratabileceğini ifade eden İbnü'l-Arabî, arifin ise himmetiyle bunu zihninin dışında da yaratabileceğini belirtmektedir. Afifi'ye göre ise İbnü'l-Arabî'nin

[322] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât,* C.IV, s.326.
[323] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.269.
[324] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.270.

söz konusu ettiği yaratma eylemi, hazarât-ı hamstan[325] birinde ya da hepsinde var olanın muhafazası anlamına gelmektedir. İnsan-ı kâmilin ilahi tecelliler için ayna mesabesinde olan kalbi, hakikatlerin tezahür ettiği bütün suretleri yansıtma özelliğini haizdir. Kalbin güçlerinden olan himmet vasıtasıyla da hazretlerden birinde veya daha fazlasında dikkatin teksif edilmesi yoluyla arifin mükemmel bir hâkimiyet elde etmesi sonucunda yaratma olarak gözüken muhafaza gerçekleşebilir. Aslında sûfîlerin yaptıkları, zaten var olan şeylerin dış âlemde zuhur etmesine vesile olmaktır. Bu durumda arifler aracılığıyla Allah'ın yaratıcılığı ifadesini bulmuş olur.[326] Toshihiko Izutsu da İbnü'l-Arabî'nin bu fikrini açıklarken arif kişinin sıra dışı gelişmiş manevi güce sahip olduğunu belirtmiştir. İnsan-ı kâmil olan arif kişinin bu olağanüstü gücüne, "yoğunlaştırılmış ruhani enerji" anlamında himmet denebilir. Buna göre arif, ruhani enerjisini teksif ederek bir nesneye tesir edebilir hatta olmayan bir nesneyi bile var edebilir.[327]

Yukarıda aktarılan tasavvufî yaklaşım doğrultusunda asa ve el mucizesi ilgili ayetlerde belirtilmemekle Allah'ın ya da onun yaratmasına vesile olan arifin (Hz. Mûsâ) nazar etmesine bağlanmıştır. Bu durum söz konusu yaklaşımın himmet anlayışıyla bağlantılı olduğunu düşündürmektedir Ayrıca söz konusu temsilde asa-yılanın benzetildiği unsurların ayetle aynı yönde ve pozitif bir konumda oldukları görülmektedir. Bu temsile göre tek bir nazarla cansız bir varlığın (asa), canlı bir varlık haline, yoğun (katı) bir cismin (el) de, latif bir varlık haline dönüştüğü düşünüldüğünde Allah'ın üç yüz altmış gün kulunun kalbine nazar etmesi sonucunda, bu kalbin ölüm mesabesindeki isyandan, kulluk saâdetine ve marifet nuruna dönüşmesine şaşılmamalıdır.[328] Yine tek bir nazar ile cansız bir varlık (asa), sihirbazların sihirlerini yutabilecek bir yılan haline geldiğine göre kalbin, kendisine gelen ilahi nazarın yardımıyla, devamlı kötülüğü emreden nefsin büyülerini yutabilecek bir varlığa dönüşmesine şaşmak da doğru olmaz.[329]

---

[325] Mutasavvıfların, varlığın beş küllî mertebesini ifade etmek için kullandıkları söz konusu terim hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Ateş, "Hazarat-ı Hams", *DİA*, C.XVII, s.115-116.
[326] İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Arif Kavramı", *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004, s.41-42.
[327] Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Emre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998, s.385.
[328] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.24-25.
[329] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.24-25.

Râzî tarafından dillendirilen diğer temsilde ise Arap toplumunda, İslamiyette ve tasavvufta makbul bir yeri olan "sağ" ve "sağ el" temelinde hareket edildiği görülmektedir. İlgili ifadelerde sağ el ile Rahman'ın iki parmağı temsil edilmiş ve asa-yılan ayetle paralel olarak olumlu bir konumda resmedilmiştir. Bu çerçevede Râzî, Hz. Mûsâ´nın sağ elinde olan asanın, sağda oluşunun bereketiyle yılana ve burhana dönüştüğünü belirtmiştir.[330] Mü'minin kalbi de Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Hz. Mûsâ'nın sağ eli için böyle bir bereket ortaya çıkmışken Rahman'ın iki parmağı sayesinde mü'minin kalbinin günah karanlığından, kulluk nuruna geçmesine şaşmamak gerekir.[331].

Bursevî'nin irfan ehlinden aktardığını belirttiği diğer bir temsilde ise asa ve yılan hem olumlu hem de olumsuz noktada konumlandırılmıştır. Asayı, tahayyül edilenleri yok eden nefs-i mutmeinnenin sureti olarak temsil eden bu yaklaşımda *hayye* de imana hazır ve istekli bir suret olarak düşünülmüştür. İlgili temsîli desteklemek amacıyla Bursevî, sahih hadis kitaplarına atıfla Medine'deki bazı cinlerin *hayye* suretinde ortaya çıktıklarını ve bunların öldürülmelerinin yasak olduğunu belirtmiştir. Söz konusu temsîlde asanın yılana dönüşmesi ile günahın ve kötülüğün sevaba ve iyiliğe dönüşmesi arasında paralellik kurulmuş ve asa olumsuz yönde, yılan ise olumlu yönde konumlandırılmıştır. Bu temsile göre Hz. Mûsâ, asa yardımıyla gizli isteklerine ulaşmakta (استعين بها على مطالبى فى السر), uzuvlar ve duyular gibi sürülere, tabii ve bedeni güçler gibi elinin altındakilere yaprak silkmekte, sadece bedenî mücâhede ve nefsî riyâzet ile elde edilen kemâlât cinsinden maksatlara onunla ulaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle asa, mücâhede ve riyâzette bulunup rabbine yönelmiş, kötülük olan masiyet, tâat ve güzelliğe dönüşmüştür.[332] İrfan ehline göre asanın hayvana dönüşmesi masiyetin tâate dönüşmesine işarettir. Nitekim asa masiyettendir. Masiyet inkılap ettiğinde tâat olur. فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ (Furkan 25/70) ayeti de bu durumu anlatmaktadır.[333] Bursevî'ye göre asanın yılana

---

330 Aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XVI, s.229.
331 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* C.XXII, s.24-25.
332 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.373.
333 Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.V, s.375; Masiyetin asadan müştak olmadığına dair görüş için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.702.

dönüşmesi, iksir verildiğinde bakırın gümüş olması ve Cebrail'in insan suretinde görünmesi, "evhamdan korunmuş irfan"a ait bir konudur.[334]

## 3. Asaya ve Asa-Yılan Dönüşümüne Dair Düalist Yaklaşımlar

Tefsîrlerde aktarılan rivayetlerde Hz. Mûsâ'nın asasının çatallı olduğu, yılan olduğunda da söz konusu çatalın ağza dönüştüğü belirtilmiştir. Söz konusu özelliğin düalist yaklaşımlara uygun olması, bazı müfessirleri ilgili durumu temsîlî anlatımlar için araç olarak kullanmaya sevk etmiştir. Ayrıca bu ağzın, üçüncü asa-yılan olayında bâtılın sembolleri olan asa-yılanları yutmuş olması, tasavvufî yaklaşımdaki "tek gerçek varlığın Allah, onun dışındakilerin de kara deliğe girip kaybolacak mâsivâ türünden nesneler" olduğu görüşünü canlandırmıştır. Bu kapsamda asa "lâ ilâhe illallâh" lafzının tekrarlandığı nefy ü isbât zikri olarak düşünülmüştür. O, nefsin sıfatları olarak düşünülen sihirbazların sihirlerini "lâ"nefyinin yardımıyla yutmuş ve illallâh ispatıyla da hak ortaya çıkmıştır. Buna göre sihirbazların yaptıklarının bâtıl olmasından kasıt, gözlerde oluşan dünya süsünün ortadan kalkmasıdır. Sihirbazların yenilmelerinden maksat ise nefsin sıfatlarının zikrin nuruyla yenilmesidir. Neticede nefsin sıfatları şeriatın emir ve yasaklarıyla zelil duruma düşmüştür.[335]

Vahdet ve kesret anlayışıyla yoğrulmuş bir zihne sahip olan Bursevî de ilgili yaklaşım doğrultusunda nefy ve isbât ile oluşan kelime-i tevhit ile çatallı asa arasında ontolojik ve sembolik benzerlik kurmuştur. Buna göre kelime-i tevhidin mevhûm ilahları kara delik gibi yutan özelliği ile ağza dönüşen ve bâtılı yutan çatallı asa arasında benzerlik bulunmaktadır.[336] Söz konusu temsillerde "lâ ilâhe illallâh" lafzının nefy ve isbâttan oluşmasına binaen bir zikir çeşidi olarak ortaya çıkan "nefy ü isbât" ile zikri geçen asanın çatallı yapısı arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. Ayrıca belli bir gerçekliğe ve olay örgüsüne sahip olan asa-yılan olayı metin içi ve dışı bağlamından uzaklaştırılmış ve sûfî yaklaşımda önemli bir konumda olan zikir çekme ritüeli olarak sunulmuştur.

İlk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'ya sağ elindekinin sorulması ve "benim asamdır" cevabı sonrası yere atıldığında asanın yılana dönüşmesi, tasavvufî anlayışta

[334] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.V, s.375.
[335] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.III, s.55.
[336] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* C.VI, s.271.

önemli bir kod olan “görüntü-hakikat düalizmi” bağlamında da değerlendirilmiştir. Muhammed Esed’de de benzer şekilde karşılaştığımız bu yaklaşım çerçevesinde ilk olaydaki soruyla aslında Hz. Mûsâ’nın imtihana tabi tutulduğu belirtilmiştir. Buna göre ilgili soru aslında Hz. Mûsâ’ya, onun bilgisi dışında asanın ind-i ilahîde başka bir ismi ve hakikatinin olduğunu anlatmak için sorulmuştur. Hz. Mûsâ, nefsinin ilmine dayanarak “O benim asamdır!” cevabını verdiğinde ona sanki: “Böyle cevap vererek iki hata yaptın. İlk olarak onu asa olarak isimlendirdin. İkinci olarak da onu nefsine nispet ettin. Halbuki o benim yılanımdır, senin asan değil.”denilmiştir.[337]

Geylânî ise asanın elif harfini, dolayısıyla vahdeti ve Allah’ı hatırlatması; asanın yılana dönüşmesinin de sûfî yaklaşımdaki vahdet ve kesret kodunu harekete geçirmesi üzerinden ilgili ayeti işârî tahlile tabi tutmuştur. Söz konusu temsilde asanın (Allah) şekil değiştirerek yılan olması, sûfî yaklaşımdaki vahdet-i vücud anlayışıyla ilişkilendirilerek aktarılmıştır. Buna göre Hz. Mûsâ da asanın suret ve siretinin değişmesi üzerinden Allah’ın zatının tekliğinin her türlü nesne ve görünüşteki sırrını görmek için bu olayı yaşamıştır.[338]

## B. Asa-Deniz Mucizesi: Denizden Geçme-Seyr İlallâh/Zikir Ritüeli

Tasavvufî yaklaşıma sahip müfessirler, Kur’ân-ı Kerim’deki ayetleri yorumlarken kendi yaşantıları ve hemhal oldukları öğreti doğrultusunda hareket etmişlerdir. Bu çerçevede onlar, ayetlerde geçen lafızlar ile tasavvufî anlayışın hayati kavramları arasında bağ kurmuşlardır. Böylece ayetler zâhiri anlamının dışında farklı boyutlarda anlaşılmıştır.

Denizin yarılması olayı da tasavvufî anlayış doğrultusunda ve tasavvufî kavramlar ekseninde yorumlanmıştır. Söz konusu mucizevî olayı oluşturan unsurların tasavvufî sembolizme yakın olması, bu durumu kolaylaştırmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ’nın şeriat, tarikat ve hakikati; gemi, deniz ve inci istiâreleriyle açıklaması[339], Şeyh Galip’in “Hüsn ü Aşk” mesnevisinde, Hüsn’ü arayan Aşk’ı, mumdan bir gemiye bindirerek ateş denizinden geçirmesi ve genel olarak tasavvufî

---

[337] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlât,* C.IV, s.191-192; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân,* C.V, s.374.
[338] el-Geylânî, *Tefsîr*, C.IV, s.112.
[339] Mehmet Demirci, “Hakikat”, *DİA*, C.XV, s.179.

anlayışta, dünyanın bir deniz olarak temsil edilmesi ve geminin de dünya sayesinde ama ona batmadan yürümesinin gerekli olduğu fikri, tasavvufî söylem ile denizin yarılması mucizesi arasındaki yakınlık hususunda bizleri aydınlatmaktadır.

Sözü edilen anlayışa baktığımızda denizle ilgili iki farklı yaklaşımın bulunduğunu söylemek mümkündür. İlgili yaklaşımlardan birinde denizin müspet, diğerinde ise menfi bir noktada konumlandırıldığı görülmektedir. Ucu bucağının olmaması ve kişide sonsuzluk hissi uyandırması üzerinden denizin; ilahi güç, bilgi ve sıfatları temsil etmesi, müspet noktadaki konumlandırmaya örnek olarak verilebilir. Vahdet sırrına ermek için Allah'ta fani olmayı anlatan "Denize dalmadıkça inci elde edilmez." sözü de benzer bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülebilir.[340] Bununla birlikte tasavvufî yaklaşım tarafından deniz kavramı olumsuz noktada da konumlandırılmıştır. Bu yaklaşımda deniz, nefsî arzuları temsilen kullanılmış, insanın da bu denize batmadan geçmek mecburiyetinde olduğu düşünülmüştür.

Denizin yarılması ve geçilmesi olayı, yukarıda zikri geçen olumsuz konumlandırmaya bağlı olarak bazı tasavvufî tefsîrlerde ve temsillerde *seyr ilallâh* ve zikir ritüeli kapsamında ifadesini bulmuştur. İlgili anlayışa bağlı olarak asa-deniz mucizesindeki deniz dünyaya, suyu ise onun şehvet ve lezzetlerine benzetilmiştir. Asa ise olumsuz noktada konumlandırılan suyu ortadan kaldırması, kupkuru bir yol açması, düalist yaklaşımlara ilham olacak şekilde ucunun çatallı olması hasebiyle nefy ve ispattan oluşan "lâ ilâhe illallah"ı veya zikri sembolize eden bir kavram olarak düşünülmüştür. Ayrıca kelime-i tevhidin hakikatte, asanın ise temsilen nefy ve ispattan oluşması ile denizin yarılıp suyunun ortadan kalması ve Allah'ın inayeti arasında temsilî bir ilişki kurulmuştur. Bu durumda Kur'ânî söyleme de uygun olarak ilgili temsilde dünyanın şehvet ve lezzetlerinin ilahlar olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bu temsillerde tarikatta ve dolayısıyla seyr ü sülûkta olan bir dervişin zikir çekerek Allah'a seyrinin işlendiği de görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Mûsâ, kalbin temsili, asa da "lâ ilâhe illallah" lafzının temsili olarak sunulmuş, böylece *kalp zikri* ve *nefy ve ispat zikri*ne işaret edilmiştir. Bütün bu temsîlî yaklaşımlarda ise

[340] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayıncılık, 1997, s.213.

“Kur’ân’ın bir zahrı bir de batnı vardır.”hadisinin temel ve meşruiyet kaynağı olarak alındığı söylenebilir.

Yukarıda sözü edilen temsillerde, özellikle denizin ve suyunun temsîlinde konumlandırmayla ilgili çelişkili yaklaşımlar görülmektedir. Diğer bir ifadeyle tasavvufî tahlile tabi tutulan bazı ayet ve kavramların medlulünde belirsizlik bulunmaktadır. Zira ilgili kavramlar hem müspet hem menfi konumda sunulmuştur. Ayrıca İsrâilî haberlerin de tasavvufî temsillerde kendisine yer bulduğu ve bir sembol olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda yarılan denizde açılan yolun tam olarak kuruması için Allah tarafından gönderildiği rivayet edilen saba rüzgârı inayet kavramı ile karşılanmıştır. Allah’ın o gün için denizin dibinde doğdurduğu rivayet edilen güneşin de hidayet kavramı ile sunulduğu görülmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ’nın asasıyla denize vurması ve dünya lezzet ve şehvetlerinin sembolü olarak düşünülen suyun ortadan kalkması ile elinde tespihiyle *lâ ilâhe illallah* zikri çeken şeyhin (Hz. Mûsâ) bu yolla dünyadan ve onun zevklerinden uzaklaşması arasında temsîlî bir benzerlik kurulmuştur. Ayrıca ilgili temsillerde kişinin zikir ve onun sonucunda ortaya çıkacak olan keşf ile Allah’a ulaşabileceği anlayışı da kendisini hissettirmektedir. Söz konusu temsilde “şeriat gemisi”nin de vurgulanması; tasavvufun, şeriattan taviz vermeyen yapısını vurgulamaya dönük olarak düşünülebilir.

Söz konusu temsillerde Hz. Mûsâ kalp, kavmi ise kalbin sıfatları; Firavun nefs-i emmâre, kavmi de nefsin sıfatları olarak temsil edilmiştir. İlgili temsilde nefis ve sıfatlarının sembolü olan Firavun ve kavmi, kalp ve onun sıfatlarının sembolü olan Hz. Mûsâ ve kavminin düşmanı olarak onları yakalamak ve öldürmek istemektedir. Kalp ve sıfatları Allah’a doğru “seyrederken” düşman arkalarında, dünya denizi ise önlerindedir. Allah’a seyirde denizden geçmek gerekir. Hz. Mûsâ ve kavmi denize “Kalp Mûsâ”nın kelime-i tevhîdi sembolize eden asasıyla vurmadan dalmazlar. Ayrıca Hz. Mûsâ’nın yed-i beyzâsı vardır. Öyle olmasa Firavun ve kavminin boğulması gibi onların da boğulması kaçınılmazdır. Nitekim bu asanın, “Nefis Firavunu”nun elinde olması durumunda denizin yarılması olayının gerçekleşmesi mümkün değildir. Neticede “Kalp Mûsâ” elini, zikir asasıyla denize vurduğunda dünya denizi ve onun şehvet suyu sağa sola dağılmıştır. Allah da inayet

rüzgârı ile hidayet güneşini dünya denizinin dibine gönderip onu şehvet sularından kuru kılmıştır. “Kalp Mûsâ” ve sıfatları denize dalmışlar, oradan geçip Allah’ın inayetiyle sahile, son olan rablerine kavuşmuşlardır. “Nefis Firavunu” ve kavmi ise boğulmuş ve ateşe atılmışlardır.[341]

Bursevî, temsilinde Hz. Mûsâ’nın kavmi ile birlikte kutsal ruh, Firavun’un kavmi ile birlikte nefs-i emmâre, denizin de dünya denizi olduğuna işaret etmiştir. Bu temsile göre “Mûsâ-Ruh”, şeriat gemisi ya da “keşif” nuru ile dünya denizini geçmiş, Nefis Firavunu” ise hevâsına tabi olduğu, şeriatı ve “keşfi” olmadığı için boğulmuştur. Ayrıca ilgili anlayışa göre bu durumdan, dalâl ehline içten ya da dıştan uyanların, suretâ ve manen helake sürükleneceği anlaşılmaktadır. Hûdâ ehline uyanlar ise ebedi kurtuluşa nail olacaklardır.[342]

Hz. Mûsâ’nın kalp, kavminin de kalbin sıfatları/sır kulları olarak sunulduğu bir temsilde farklı olarak kara parçası beşeriyetin, deniz ise ruhaniyetin sembolü olarak aktarılmıştır. Asa ise değişmeyerek *lâ ilâhe illallah* zikrinin temsîli olarak düşünülmüştür. Deniz, ruhaniyetin sembolü olarak olumlu noktada sunulmakla birlikte suyu hevâ, çamuru ise hayvani sıfatlar olarak aktarılmıştır. Buna göre Hz. Mûsâ ve kavmi de hevâ ve hayvani sıfatlardan arındırılmış kuru bir yolda yürümüşlerdir. Bu durumda, sözü edilen temsilde suyu ve çamuruyla bir bütün olarak denizin tutarsız bir biçimde hem ruhaniyetin hem de heva ve hayvani sıfatların sembolü olarak sunulduğunu söylemek mümkündür. İlgili temsilde Firavun nefs, ordusu ise nefsânî sıfatlar olarak düşünülmüştür. Buna göre “Kalp Mûsâ” ve ordusu ruhaniyet denizine girip izzet otağına ve kutsallık çitine (cennet) ulaşınca “Nefis Firavunu” ve ordusu da ruhaniyet denizine girmiş yalnız فَغَشِيَهُمْ مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ayeti doğrultusunda ruhânî satveler, dalgalar ve inayet rüzgârlarının borası onları kaplamıştır. “Nefis Firavunu”, nefsin sıfatları olan kavmini yanlış yönlendirmiş, onları ruhaniyet denizine sokmuş fakat bu denizde boğulanlara yardımcı olamamıştır.[343]

[341] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlât*, C.I, s.162; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, C.I, s.131-133.
[342] Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, C.V, s.409.
[343] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlât*, C.IV, s.203.

İbn Acîbe de denize girme olayını, denizin tasavvufî yaklaşımdaki zıt kutuplu konumuna bağlı olarak hem olumlu hem de olumsuz noktada konumlandırmıştır. Sûfî anlayışta tarikatın sembolü olan denizin, derinliklerinde hakikatin sembolü olan inciyi barındırmakla birlikle hevâ ve hevesleri de temsil etmesi söz konusu zıt konumlandırmanın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca denizin âdetlerin sembolü olarak da düşünülmesi ve yarılması gerektiğinden bahsedilmesi, nedensellik ötesi alana bir atıf olarak da düşünülebilir. İlgili temsilde mutasavvıflar arasında tartışmalara sebep olan hakikat-şeriat birlikteliği/ayrılığı da gündeme getirilmiş ve birliktelikten yana bir tavır ortaya konulmuştur. Bu çerçevede bazı hakîmlerin, "Heva, ölümden başka sahili olmayan bir denizdir." dediğini aktaran İbn Acîbe, hazlar ve âdetler denizini ancak havâssın kat edebileceğini belirtmiştir. Ne var ki denizi olumsuz noktada konumlandırdıktan sonra İbn Acîbe, söz konusu kişilerin hakikatle şeriatı cem etmiş kişilerin rehberliğinde tarikata sülûk ederek hakikat denizinde boğulma nimetine nail olduklarından bahsetmiş ve denizi tam ters bir noktada konumlandırmıştır. Ayrıca ilgili temsilde Hz. Mûsâ ve kavmi, *hevâsının denizinden kurtulup mevlâsını müşahedeye ulaşanlar* olarak sunulmuştur. Bu kimselere: "Size verdiğim nimetimi hatırlayın ki sizi şehvetler ve âdetler denizinden kurtarmış, ilimlerin sırlarını ve faydaların hazinelerini göstermiştim. Orada, büyüklenen ve yoldan çıkanı boğmuştum. Siz de orada hicâp gamından, kötü hesaptan dolayı günah ve haz dalgalarının üstünü kapladığı insanları seyrediyordunuz. (Bakara 2/50) Ki o, elini çıkardığında neredeyse görmüyordu. Allah'ın aydınlatmadığı için aydınlık yoktur." (Nur 24/40) buyurulmuştur.[344]

Necmeddîn-i Kübrâ tarafından sunulan başka bir temsilde Firavun'un vâridat ve mevhibeler denizinde boğulduğu ifade edilmiş ve deniz olumlu noktada konumlandırılmıştır.[345] Mehâimî de temsilinde denizi olumlu noktada konumlandırmış, engel olarak değil marifet kavramının müşahhas hali olarak sunmuştur. Bu kapsamda o, denizin yarılması ve karşıya geçilmesini, hakka vasıl olmak için marifet denizinden geçilmesinin gerekliliğine yormuştur. Ona göre böyle büyük bir nimetten sonra Beni İsrâil de çeşitli şekillerde ibâdet denizine dalmalı,

[344] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.I, s.83-84.
[345] Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vîlât*, C.III, s.56.

kendilerini nefislerinin ayartmasından koruyan bir nazarla düşmanlarını tezkiye denizinde boğmalıdırlar.[346]

Denizin yarılması neticesinde Hz. Mûsâ ve kavminin denizden geçerek kurtulması olayı, sûfî yaklaşımdaki "gezgin dervişçilik" kodunu da harekete geçirmiştir. Böylece zikri geçen olay üzerinden söz konusu yaklaşıma meşruiyet kazandırılmıştır. Bu kapsamda İbn Acîbe ilgili ayeti değerlendirirken veliler ve nebilerin ancak vatanlarından hicret ettiklerinde zafere ulaşmalarının mümkün olacağını belirtmiş, hicret olayına atıfta bulunmuş ve gezgin dervişçiliğe meşruiyet kazandırmıştır.[347]

## C. Asa-Taş Mucizesi

Tasavvufî tefsîrlere asa-taş olayının temsiller aracılığıyla ve olay örgüsü, metin içi ve dışı bağlamdan azade bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Söz konusu olayda tasavvufî yaklaşıma cazip gelen bazı unsurların bulunması ilgili temsillerin oluşturulmasını kolaylaştırmıştır. Asanın tasavvufî anlayış ve yaşantıda olumlu ve önemli bir konuma sahip olması, hayati öneme sahip suyun ortaya çıkmasını sağlaması; taşın ise sertliğin sembolü olarak kalbin menfi sıfatlarından biri olarak yaygın bir kullanıma sahip olması bu kapsamda düşünülebilir.

### 1. Hz. Mûsâ/Himmet Eden Veli

Asa-taş mucizesinin tasavvufî temsîlinde taşın yarılmasına vesile olan asa ile kişinin kemale ulaşmak için bütün kalbî ve rûhî güçlerini Allah'a teksîf etmesi anlamındaki "himmet" kavramı arasında benzerlik kurulmuştur. Himmet, tasavvufta velinin teveccühü, tasarrufu ve olağanüstü işleri başarma gücü olarak anlaşılmıştır. Sözü edilen anlam ile Hz. Mûsâ'nın susuz kalan kavminin söz konusu ihtiyacı için taşa yönelmesi, asa ile taşta tasarrufta bulunması ve neticede olağanüstü bir işi başarması arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. İbnü'l- Arabi'ye göre sözü edilen anlamdaki himmetin, etkisi altına alamayacağı hiçbir şey yoktur. Hatta o, Afrika'daki Gurâbiyye adlı zümrenin iradelerini belli bir noktada yoğunlaştırarak diledikleri kişileri öldürebildiklerini iddia etmiştir. İbnü'l-Arabi'ye göre nefis "cemiyyet"

[346] Mehâimî, *Tefsîr*, C.II, s.21.
[347] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.164.

halinde olduğunda maddeye tesir eder. Veliler manevi ve sırrî bir güç olan himmetle misal âlemindeki mümkün varlıkları gerçek varlıklar haline getirebilirler. Çünkü himmet, kâmil insandaki ilahi kudrettir.[348] İlgili anlayış doğrultusunda Hz. Mûsâ, kavminin su ihtiyacını karşılamaya himmet etmiş, diğer bir ifadeyle bunu ifadeyle yürekten istemiştir. Hz. Mûsâ'nın yoğunlaşması olağanüstü işin başarılmasını beraberinde getirmiş ve asa-taş mucizesi gerçekleşmiştir.

*Taş* lafzının dini literatürde hakikatleri kavramaktan ve yaşamaktan uzaklaşmayı ifade etmek üzere *kalbin sıfatı* olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu durum göz önüne alındığında asa-taş olayının, en büyük amacı kalp temizliği olan tasavvufî anlayış için biçilmiş kaftan mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Aslında kalbin taş katılığında olması ile hakikatlerden uzaklaşma arasındaki ilişkinin bizzat Kur'ân-ı Kerim tarafından kurulduğu bilinmektedir. Bakara olayından sonra Beni İsrâil'in hakikatten uzaklaştığını anlatmak üzere nazil olan: "Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılır da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah, yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir." (Bakara 2/74) ayetinde de katılığın ortadan kalkıp kalplerin yumuşamasını temsilen taştan suyun fışkırması durumunun kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân'ın sunduğu algı doğrultusunda ilgili konuyu temsillerle anlatma yoluna giden sûfî anlayış da asayla taşa vurulmasından sonra suyun fışkırmasını, katı olan bir nesnenin sıvı hale gelmesi, diğer bir ifadeyle hakikatten uzak bir kalbin hakikati kavrar hale gelmesi şeklinde yorumlamıştır.

Yukarıda sözü edilen algı doğrultusunda İbn Acîbe, asaya sahip olma makamına ulaşan bir kişinin, himmet asasıyla katı kalplere ve gururlu nefislere vurduğunda söz konusu kalp ve nefislerin yumuşayacağını ve kendisinden kutsi ilimlerin fışkıracağını ifade etmiştir. Ayrıca taştan tek değil de on iki gözenin kaynaması da ilgili temsilde dikkate alınmıştır. Böylece velilin himmeti neticesinde müridin kendi meşrebi, hali ve makamına uygun olarak malik olduğu çeşitli meziyetler arasında bağlantı kurulmuştur. Bu durumda İbn Acîbe'ye göre velinin

---

[348] Himmet kavramıyla ilgili sözü edilen bilgiler için bkz. Mehmet Demirci, "Himmet", *DİA,* C.XVIII, s.56-57.

himmet asasıyla müridin kalbine vurması neticesinde her birinden kendisine uygun olan çıkacaktır. Kiminden vehbî, kiminden resmî ilimler, kiminden keramet ve harikuladelikler, kiminden mükâşefeler ve muttali olmalar kaynayacaktır.[349]

## 2. Hz. Mûsâ/Mürşid

Asa-taş mucizesi bağlamında Hz. Mûsâ, şeyh postunda oturan ve zikri temsil eden asasıyla müritleri olan kavmini terbiye eden bir kişi olarak da temsil edilmiştir. İlgili temsilde asanın maddi anlamda araç ve yardımcı olması ile zikrin taş kalpleri yumuşatmada araç olması arasında bağlantı kurulmuştur. Ayrıca taştan kaynayan gözelerin sayısının on iki olması ile zikirde en çok kullanılan sözlerden olan kelime-i tevhidin on iki harften oluşması arasında bağ kurulduğu görülmektedir. Söz konusu temsilde, kalp âlemindeki insan ruhu ve onun sıfatları Hz. Mûsâ ve kavmine tekabül etmektedir. Hz. Mûsâ ve kavminin rablerinden ikram etmesini istedikleri ise bilinen anlamıyla su değil hikmet ve marifet suyudur. Söz konusu istek üzerine Allah Hz. Mûsâ'yı "lâ ilâhe illallâh" asasıyla vurmaya memur kılmıştır.[350]

Rivayetlerde Hz. Mûsâ'nın kullandığı asanın çatallı olduğunun ifade edilmesi söz konusu temsilde kullanılmış ve kelime-i tevhitteki nefy ve ispata karşılık olarak alınmıştır. Ayrıca ilgili asanın karanlıkta yanan iki ucu bulunduğuna dair rivayetin[351] de zikri geçen temsilde kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda sözü edilen asanın, nefsin karanlıklarının istilası esnasında tutuşup yanan nefy ve ispat dalları bulunduğu aktarılmıştır. İlgili temsile göre bu asa Allah tarafından taş gibi hatta taştan daha katı olan kalp taşına salınmış ve o taştan on iki hikmet gözesi fışkırmıştır. Çünkü "lâ ilâhe illallâh" on iki harftir ve her harften bir göz fışkırmıştır. İnsana ait sıfat sıbtlarından her biri de kendi yerini bilmiştir. Onlar on iki duyu sıbtıdır. Bunlar zâhir, bâtın, kalp ve nefistir. Her biri için "lâ ilâhe illallâh" harflerinin birinden bir kaynak fışkırıp akmaktadır.[352]

Asa-taş olayı ile şeyhin müride rehberlik etmesi, makamına uygun zikir dersi vermesi ve müridin kendisine verilen zikri şeyhin söylediği miktarda çekmesinin

---

349 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.I, s.91.
350 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.
351 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.
352 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.270.

gerekli olduğu fikri arasında da bağlantı kurulmuştur. İsrâiloğulları'nın su içme yerlerinin, önderlerinin götürdüğü yer olduğunun ifade edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca şeyhin rehberliğinin mürit için olmazsa olmaz olması ve olmaması durumunda Allah'a ulaşmak amacıyla başvurulan yolların kişiyi yanlış yollara götürebileceği fikri de ilgili olay bağlamında işlenmiştir. Sözü edilen olay çerçevesinde tatlı su ile tuzlu suyun birbirine kavuşmasının engellendiğini anlatan ayetin kullanılması (Furkan 25/53) bu doğrultuda değerlendirilebilir. Bu doğrultuda söz konusu ayet üzerinden bazı su kaynaklarının tatlı bazılarınınsa acı olduğunu ifade edilmiştir. Diğer bir ifadeyle mürşidin irşadı olmadığında müridin tatlı su yerine tuzlu suya gitmesinin muhtemel olduğu belirtilmiştir. Ayrıca her sıbtın içeceği su kaynağını bilmesi ve içmesi de nefislerin, takvâ ve tâat kaynaklarına gidip gelmesi, ruhların keşif ve müşâhede zülallerinden içmesi, sırların, sâkînin sıfatlarını ışıyan bir kase ile hakikat pınarlarından sulanması şeklinde temsil edilmiştir.[353]

Söz konusu temsillerde ayetlerin metin içi ve dışı bağlamdan soyutlandığı görülmektedir. Ayrıca sıhhat derecesi belli olmayan rivayetler, ilgili temsillerin anlatımında araç olarak kullanılmıştır. Tantâvî'de de karşılaştığımız bu durum, söz konusu tahlillerin sağlam bir zeminden yoksun olduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı durum önemli olanın ayet ve rivayet metni değil tasavvufî ya da bilimselci anlayış ve bu anlayışı yansıtan temsil olduğunu hissettirmektedir. Söz konusu temsiller, ayetlere ve rivayetlere, içi tasavvufî yaklaşım tarafından doldurulacak boş bir kap olarak bakıldığını ve dolayısıyla metnin araçsallaştırıldığını göstermektedir.

## 3. Tasavvufî Tefsîrlerde Bağlam ve Kavramların Konumu

İlgili ayetler kapsamında tasavvufî tefsîrlerde dikkat çeken diğer bir husus ise bir olay zinciri içinde düşünülmesi ve konumlandırılması gereken asa-deniz olayının tasavvufî kavramlarla farklı bağlamlarda ele alınmış olmasıdır. Bu durum, ayetler arası tenâsüp ve konu bağlamı bakımından büyük bir aykırılık arz etmektedir. Birçok tasavvufî tefsîrde "min bâbi'l-işâra" başlığı altında karşımıza çıkan söz konusu durum, İbnü'l-Arabî'nin tefsîrinde daha bariz ve bir o kadar da kapalı ve felsefi bir biçimde kendisini göstermektedir. Bakara suresindeki ilgili ayeti tefsîr eden İbnü'l-

[353] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.273.

Arabî'nin ilgili denizi, cismânî maddenin sembolü olarak düşünüp suyu acı olan siyah deniz olarak sunması, Firavun ve ordusunun nefsânî kuvvetler olarak görülmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Ona göre ayette Beni İsrâil'in ilk etapta ruhi kuvvetler ve Allah'ın inamda bulunduğu nimet olarak te'vîl edilmesi mümkündür. Bu nimet de ona göre ruh âleminden taşan nurlara yol bulma, marifetleri ve hikmetleri alma, ahdi yerine getirme anlamında olabileceği gibi tasfiye yoluyla kendilerine has fiillere devam ederek onlarda gizlenmiş olan küllî manaları ortaya çıkarma ve istidatları ölçüsünde kendilerinde temerküz eden tevhit delillerini görme anlamında da olabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, onlara verdiği sözü yerine getirecek ve kendilerinde mevcut olan manaları kullanıp tasfiye yoluyla istidadî nuru ikame etmeleri neticesinde onlara kemal nurlarını dökecektir.[354]

Tâhâ suresinde ise Mısır'dan çıkış ve denizden geçiş İbnü'l-Arabî tarafından, cismânîlik gecesinde ve nefsin sıfatları karanlığında kulların yürütülmesi ve onlara heyûlâ âlemi denizinde soyutlanmadan bir yol açılması olarak ifade edilmiştir. Kuru bir yol açılmasından kasıt "heyûlânî" hey'etlerin ıslaklığından ve cismânî maddelerin rutubetinden bir şeyin ulaşmamasıdır. Yakalanmaktan korkmak ise "zulmânî tabiatın kabuklarına batmış bedenciler tarafından yakalanma korkusu olarak açıklanmıştır. Mısır'dan çıkıp denizden geçme emri de İbnü'l-Arabî tarafından sûfî/felsefi bağlamda değerlendirilmiştir. Buna göre ilgili ifade Kalp Mûsâ'nın ruhani kuvvetleri, beş duyunun sessizliği, nefsani kuvvetlerin sükûnu gecesinde vahdaniyet hazretlerine götürmesini ve heyûlânî madde denizinden geçirmesini ifade etmektedir.[355]

Klasik yaklaşımda asa-taş mucizesinin ana unsurlarından olan taş hakkında onu yücelten ve ona olağanüstü özellikler yükleyen bir anlatım tercih edilmiştir. Tasavvufî tefsîrlere baktığımızda ise taş hakkında konum değişikliğine gidildiği ve rivayetlerin müspet bir konumda zikrettiği taşın menfi bir noktada konumlandırıldığı görülmektedir. Söz konusu temsîlî anlamlara başvuran müfessirler işârî tahlillere geçmeden önce yaptıkları ayet tefsîrlerinde klasik anlayış doğrultusunda taşı yücelten rivayetlere yer vermişlerdir. Ne var ki bu müfessirler işârî alana geçtiklerinde ilgili ayete bu anlayışın tam tersi yönde yaklaşmışlardır. İbn Acîbe ve Âlûsî'nin konuya

[354] İbnü'l-Arabî, *Tefsîr*, C.I, s.47-48.
[355] İbnü'l-Arabî, *Tefsîr*, C.II, s.53.

dair yaklaşımları bu durumu örneklendirmektedir. Zira zikri geçen iki müfessir tarafından klasik anlayışa uygun olarak taşın müspet olağanüstü özellikleri sayılmışken işârî tahliller kısmında söz konusu taş olumsuz noktada konumlandırılmıştır.

## 4. Tasavvufî Tefsîrlerde Numeroloji

İnsanlığın erken dönemlerinden itibaren sayıların, günlük hayatta kullanılanın ötesinde bir anlamının ve ilahi düzenle bir ilgisinin olduğu düşünülmüştür. İslam dünyasında da sayılara ve sayılara tekabül eden harflere önem ve gizem atfeden anlayışlar olagelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin: "Sayı, ilahî hazrette bilkuvve mevcut ilahî bir sırdır. Bu sırra muttali olup onunla amel edene sayının sırları, ruhları ve menzilleri açılır." sözü tasavvufî ekolün sayılara atfettiği önemin derecesini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.[356] Asa-taş mucizesi kapsamında da tasavvufî anlayışın bâtıni yorumlar üzerinden sayılara ayrı bir önem atfettiği görülmektedir.

Asa-taş mucizesinde asanın iki ucu bulunduğunu aktaran rivayet ile fışkıran suyun on iki âdet olduğuna dair rivayetin tasavvufî paradigmadaki *numeroloji* kodunu harekete geçirdiği görülmektedir. Bu çerçevede Âlûsî, iki dalı olduğu rivayet edilen asanın söz konusu dallarını nefy ve ispat ile temsil etme yoluna gitmiş, taştan on iki göze fışkırmasını da nefy ve ispatın ifadesi olan "kelime-i tevhit"teki harflerin sayısıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca fışkıran on iki göz de insana ait on iki duyu ile açıklanmıştır.[357]

Netice olarak klasik dönemde mucize olgusuyla ilgili olarak nedensizliğin artması azameti artıran bir durum olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte mucize olgusuna bakışta klasik yaklaşımın zıt kutupları bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda tek başına ezici bir delil olarak sunulan hissî mucizeler, Hz. Peygamber'in mucizeleri bağlamında değerlendirildiğinde değersizleştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle mucize kavramının değer durumu, duygusal sâikler ve Hz.

---

[356] İbnü'l-Arabî'nin sayılarla ilgili görüşleri için bkz. Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayıf Metafiziğine Uzanan Yansımaları" *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s.373-411.

[357] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.I, s.273.

Peygamber'in diğer peygamberlere göre zihinlerde edindiği konum üzerinden şekillenmiştir.

Klasik yaklaşımın, kendi sınırlı yapısını muhafaza etmek amacıyla birtakım araçlara başvurduğu görülmektedir. Kur'ân'da aynı olayın farklı ifadelerle dile getirilmesi de bu çerçevede klasik yaklaşım tarafından kendi anlayışını destekleyici bir araç olarak kullanılmıştır. Kur'ân'ın en temel meşruiyet kaynağı olması hasebiyle müfessirlerimiz fikirlerini onun üzerinden dile getirmişler ve onunla ispat etme yoluna başvurmuşlardır. Bu kapsamda "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" bir metot olarak birçok müfessir tarafından kullanılmıştır. Ne var ki ilgili yaklaşım reyden azade ve tamamen objektif olmaması sebebiyle müfessirleri ve onların görüşlerini birleştirici bir vasfı haiz olamamıştır.

Klasik yaklaşım tarafından İsrâiliyyât, eleştirilere maruz kalmakla birlikte yaygın olarak kullanılmıştır. İsrâiliyyâtı kullanan müfessirlerde en temel kodun, İslam bilgi-rivayet geleneği olduğu görülmektedir. Bu gelenekte rivayetlerin nebevî ve dolayısıyla ilahi tasdikten geçtiği düşünülmüştür. Böylece ilgili rivayetler kullanılabilir tek veri olarak düşünülmüştür. Söz konusu yaklaşımda nedenselliğin ya hiç bulunmadığı ya da çekinik (recessive) biçimde bulunduğu söylenebilir. Ayrıca *fâil-i muhtâr* ilah anlayışı doğrultusunda, nedenselliğin içinde ya da dışında olsun her olayın gerçekleşebileceğine inanılmıştır.

Klasik yaklaşıma bağlı müfessirler tarafından özellikle asa-taş mucizesi kapsamında peygamber mukayesesi yapılmış ve üstünlük Hz. Peygamber'e verilmiştir. Ayrıca esbâba tevessül bağlamında tipolojik tahliller yapılmış ve bu tahlillerde müfessirler kendi yaklaşımlarını dile getirmişlerdir.

Özellikle asa-deniz ve asa-taş mucizelerinin tasavvufî sembolizme yakın olması, ilgili anlayışa, temsiller üzerinden kendi yaklaşımını sunma imkânı vermiştir. Bu çerçevede Hz. Mûsâ mürşit ve derviş olarak, Beni İsrâil de mürit olarak sunulmuş, zikir ve tespih kavramı asa sembolüyle aktarılmıştır. Söz konusu temsillerin desteklenmesi amacıyla rivayetlerin sunduğu verilerden de temsîlî olarak yararlanıldığı görülmektedir. Ayrıca ilgili anlayışın bâtıni yorumlar üzerinden sayılara ayrı bir önem atfettiği de görülmektedir.

Mucizelerin tasavvufî yaklaşım merkeze alınarak değerlendirilmesi, herhangi bir alanda uzmanlık kesp etme ya da daha genel anlamda hemhal olmanın tefsîr ameliyesi üzerindeki etkisini göstermektedir. Kullanıma bağlı olarak beynin bazı bağlantı yollarını köreltip diğer bazılarını daha aktif hale getiren bu durum, tefsîr ameliyesini etkilemiştir. Böylece ayetin mesaj merkezi işârî okumalar neticesinde metnin bağlamından uzaklaştırılmış ve söz konusu aktif yola yaklaştırılmıştır.



# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# MODERN DÖNEME ÖZGÜ YAKLAŞIMLAR ÇERÇEVESİNDE ÜÇ ASA MUCİZESİ

Bu bölümde mucize olgusu çerçevesinde müfessirlerin nedenselliğe bakışları ve nedensellik lehinde ortaya koydukları tipolojik yaklaşımlar incelenecektir. Ayrıca hissî mucizelerin kevnî kanunlar ile tesir bakımından karşılaştırılmasına dayalı yaklaşımlar ele alınacaktır. İlgili konu çerçevesinde sihir konusuna da değinilecek ve klasik dönemden günümüze ulaşan modern döneme özgü yaklaşımlar aktarılacaktır. Özellikle asa-yılan mucizesi kapsamında felsefi ve bilimselci-işârî yorumlar hakkında bilgi verilecek, asa-deniz mucizesi kapsamında da rivayetler ve bilimsel veriler gibi farklı kaynakların ortak noktaları hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Kaynak eksenli yaklaşımlar çerçevesinde ilgili mucizeleri Tevrat'tan alıntı yaparak değerlendiren müfessirler ve bu müfessirlerin ilgili kaynağa bakışları aktarılacaktır. Ayrıca söz konusu mucizelerin Tevrat ve ona bağlı eserlerdeki karşılıkları hakkında bilgi verilerek tefsîr tarihimizde süregelen "rivavetler-Tevrat verileri" tartışmasına dair değerlendirmeler yapılacaktır. Lafız ve ifade eksenli yaklaşımlar çerçevesinde ise lafızlar üzerinden hareket edilerek ortaya konulan modern döneme özgü yaklaşımlar ile Kur'ânın üslubu hakkında geliştirilen yorumlar hakkında bilgi verilecektir.

## I. MUCİZE OLGUSUYLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Asa mucizeleri kapsamında ve özellikle asa-yılan mucizesi çerçevesinde "nedenselliğe bakış" temelinde tefsîr kaynaklarımızda tipolojik yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki diyalogda geçen ifadelerin, mucizeye bakış doğrultusunda müfessirler tarafından farklı değerlendirildiği görülmektedir. Nedensellik lehindeki söz konusu yaklaşımlarda kevnî yasalara bağlı zihin yapısının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aynı yaklaşım doğrultusunda özellikle modern dönemde sihir konusunun da ele alındığı, mucize-sihir farkına değinildiği ve sihrin, hakikati olmayan, hayal ettirmeye dayalı bir ameliye olarak düşünüldüğü görülmektedir.

Bir olgu olarak özellikle asa-yılan mucizesinin bazı müfessirler tarafından mecaz anlam ve işârî tahliller eşliğinde yorumlandığı görülmektedir. Bu çerçevede felsefi-düalist ve bilimselci yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Özellikle asa-yılan mucizesinin bilimsel verilerle açıklanmasının güç olması, ilgili mucizenin kinâyî-işârî bağlama çekilmesinde etkili olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda "ayet" kavramının olağanı aşan yönü terk edilmiş, ilahi kanunlara işaret eden yönü ise diğer yönü de kuşatacak biçimde düşünülmüştür. Ayrıca bu durum, kıssaların gerçekliği hususunu da gündeme getirmiştir. Özellikle asa-yılan mucizesi kapsamında bilimselci yaklaşım tarafından her ne kadar kıssaların gerçekleşmediği açık biçimde ifade edilmese de söz konusu fikre daha yakın durulduğunu söylemek mümkündür.

Bilimselci yaklaşımda lafızlar üzerinden hedeflenen anlama ulaşmak için metnin araçsallaştırıldığı görülmektedir. Böylece lafızlar boş bir kap olarak düşünülmüş ve istenen anlamla doldurulmuştur. Ne var ki asa-yılan dönüşümüne dair işârî/bilimselci yorumlarda sözü edilen kapların hangi anlamla doldurulduğu hususu ve ilgili dönüşümünün gösterge olarak neyi ifade ettiği hususu belirsiz kalmaktadır. Ayrıca klasik yaklaşımdan farklı olarak modern dönemde yazılan tefsîrlerde ilgili ayetler çerçevesinde güncel hadiselere daha fazla yer verildiği ve ayetlerin günümüze bakan tarafının aydınlatılmasının hedeflendiği görülmektedir.

Asa-deniz mucizesini anlatan وَاتْرُكْ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ (Duhan 44/24) ayetindeki "t-r-k" fiili, "asa-deniz mucizesinde asanın rolü" çerçevesinde müfesssirler tarafından farklı anlamlandırılmıştır. Benzer şekilde ilgili mucize çerçevesinde ayetlerde geçen "evhâ" fiili ve vahiy kavramı, müfessirlerin mucize kavramıyla ilgili yaklaşmalarına bağlı olarak farklı değerlendirilmiştir. Söz konusu yaklaşımlarda modern döneme özgün anlayışın izlerini görmek mümkündür.

Asa-deniz mucizesi çerçevesinde tefsîr kaynaklarımızda, İsrailî rivayetler ile modern dönemde ortaya atılan bilimselci yaklaşımlar arasında ortak noktalar dikkat çekmektedir. Aynı durumun bilimsel veriler, Tevrat verileri ve rivayetler arasında olduğu da görülmektedir.

# A. Asa-Yılan Mucizesi

## 1. Nedenselliğe Bakış Bağlamında Hz. Mûsâ

Birinci asa-yılan olayının Hz. Mûsâ tarafından tecrübe edilmesi çerçevesinde bazı müfessirler tarafından “nedenselliğe bakış bağlamında” tipolojik yaklaşımların sunulduğu görülmektedir. İbn Âşûr’un, ilgili olayın tecrübe edilmesi çerçevesinde Hz. Mûsâ’yı nedensel düşünen biri olarak sunması bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim ona göre söz konusu diyalog esnasında asanın yılana dönüştüğünün gösterilmesi; Hz. Mûsâ’nın sabit-kadem olması, tecrübe olmadan böyle bir şeyin emredilmesi durumunda içine düşmesi muhtemel şüpheyi def etme amacına matuftur. Çünkü harikulade olayların müşahedesi ilk etapta nefsi te’vîle sevk eder ve gizli bir şekilde alışılmış bir nedenin örtülmesinin imkânı hususunda insanın içine şüphe sokar. Bu yüzden, yılana dönüştüğünde onun daha önce elinde tuttuğu asası olduğundan şüphesi olmasın diye konuya elindekinin ne olduğu sorularak girilmiştir. Başka bir ifadeyle soru, sorulanın hakikatini kesinleştirmek için sorulmuştur. Bundan kasıt ise peygamber olarak seçilme makamında bulunan biri olarak kalbinin itmi’nanını artırmaktır.[1]

İbn Âşûr’un ifadelerine bakıldığında ilk asa-yılan dönüşümünün, bir olayı tecrübe etme hedefine bağlandığı ve bunun da Hz. Mûsâ’nın içine düşmesi muhtemel şüpheyi def etme amacıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Diğer müfessirlerden farklı olarak İbn Âşûr’un, harikulade olayların müşahedesinin ilk etapta nefsi te’vîle sevk edip alışılmış bir nedenin gizlenmiş olma ihtimalinden dolayı insanın içine şüphe sokabileceğini belirtmesi nedenselliğe olan yakınlığı bakımından dikkat çekicidir. Zira ilgili ifadeler Hz. Mûsâ’yı olayları sebep sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmeye yatkın biri olarak her olayda alışılmış bir neden arayan, erksel nedenselliğe bağlı ve dolayısıyla olaylara şüpheci tavırla yaklaşan biri olarak sunmaktadır. Ayrıca İbn Âşûr’un Hz. Mûsâ için sunduğu kişilik özelliğine bağlı olarak Hz. Mûsâ’nın ilk asa-yılan deneyimini sihir olarak görebileceği, bu yüzden de asa-yılan dönüşümüne birden fazla kez şahit olduğu anlaşılmaktadır. Klasik tefsîrlerde karşılaşmadığımız bu yorum, insan psikolojisi açısından düşünüldüğünde

[1] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.204-205.

makul gözükmekle birlikte Firavun başta olmak üzere Hz. Mûsâ'nın söz konusu mucizesini sihir olarak görenleri de haklı çıkaracak bir özelliğe sahiptir. Zira bu durumda Firavun'un söz konusu mucizeye şahit olduktan sonra Hz. Mûsâ'yı sihirbazlıkla suçlaması da makul ve meşru bir zemine oturacaktır.

Râzî ve Cenâbezî ise Hz. Mûsâ'yı şüpheci bir kişi olarak resmetmişler fakat determinist yaklaşıma yakın durmamışlardır. Bu durumda iki yaklaşımın şüphecilik paydasında ortak oldukları söylenebilir. Fakat ilgili konuda anlayışı gereği determinizme yaklaşan İbn Âşûr'a karşılık Râzî ve Cenâbezî, gündelik hayatta her insanda karşılaşılabilecek bir şüpheciliği ortaya koymuşlardır. Söz konusu yaklaşım doğrultusunda Râzî, ilk asa-yılan olayında Hz. Mûsâ'nın gerçekten Allah'ın elçisi olduğunu ortaya koymak ve ona dair bir mucize sunmak için asanın yılan haline getirildiğini belirtmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ birinci olay esnasında sadece bir nida duymuştur. Nida ise, alışılmışın dışında olmakla birlikte meleklerin ya da cinlerin işlerinden olabileceği için mucize sayılamaz. İşte bu yüzden Allah, kesin ve ezici bir delil olması için asayı yılan haline getirmiştir.[2] Cenâbezî'nin de benzer bir yaklaşımla Hz. Mûsâ'nın, ilk asa-yılan olayı öncesindeki kelamın rahmânî mi şeytânî mi olduğu hususunda şüpheye düştüğünü ve rahmânî olduğuna dair delil istemesi üzerine asa-yılan mucizesinin gerçekleştiğini ve kelamın ilahi olduğunun ispatlandığını belirtmiştir.[3]

Râzî'nin ve Cenâbezî'nin açıklamalarında asanın yılana dönüşmesi olayının, öncesinde duyulan nidânın hangi kaynaktan geldiğinin tam olarak belli olmamasına bağlandığı görülmektedir. Bu durumda söz konusu dönüşüm ile nidânın kaynağının ilahi olduğu sabit olmuş ve Hz. Mûsâ kalben itmi'nâna ermiştir. Söz konusu yorum kendi içinde tutarlılık arz etmektedir. Bununla birlikte Râzî'nin konuya dair diğer açıklamalarıyla birlikte düşünüldüğünde ilgili yorumun, parçacı yaklaşımın bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü birçok müfessir gibi Râzî de Hz. Mûsâ'nın kendisine seslenen varlığın Allah olduğunu nasıl bildiğiyle ilgili çeşitli açıklamalar yapmış ve Hz. Mûsâ'nın bu konuda itmi'nâna nasıl ulaştığını aktarmıştır. Buna göre ağaçtan göğe kadar parıl parıl parlayan nura şahit olup meleklerin tesbihini işiten Hz.

[2] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.28.
[3] Cenâbezî, *Beyânü's-Saâde*, C.III, s.20.

Mûsâ'nın ellerini gözlerine koyduğu ve "Ey Mûsâ!" diye seslenildiğinde: "Lebbeyk, sesini duyuyorum ama seni göremiyorum. Nerdesin?" dediği, bunun üzerine Allah'ın: "Ben seninle beraberim, önünde ve arkandayım. Seni kuşatmış durumdayım ve sana senden daha yakınım." buyurduğu aktarılmıştır. Bunun üzerine İblis araya girmiş ve Hz. Mûsâ'nın içine şüphe düşürmek için: "Allah'ın kelamını işittiğin ne malum?" demiştir. Buna cevaben Hz. Mûsâ da: "Çünkü ben onu önümden işittiğim gibi üstümden, altımdan, arkamdan, sağımdan, solumdan da işitiyorum. Böylece onun mahlûk kelamı olmadığını anlıyorum."demiştir. Hatta söz konusu ifadenin, ilahi kelamı her uzvu kulak olmuşçasına bütün uzuvları ile işitmek anlamına geldiği belirtilmiştir.[4] Söz konusu sesin taş gibi cansız nesneden gelmesi, yeşil ağacın ateşi söndürmeyip ateşin de yeşil ağaca zarar vermemesi gibi olayların da Râzî tarafından Hz. Mûsâ'yı itmi'nâna erdiren durumlar olarak zikredildiği görülmektedir.[5]

Söz konusu açıklamalar Râzî'nin tefsîr anlayışının parçacı yaklaşıma olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Zira ilgili yaklaşımda söz konusu olaydaki nidanın ilahiliğini ispat ederken kullanılan latif argümanların kullanıldığı yerde bırakılarak bir perde çekildiği ve diğer konuya geçildiğinde farklı argümanların dillendirildiği görülmektedir. Bununla birlikte iki bölüm arasındaki perdelerin açılması durumunda ortaya çıkacak olan çelişkili durum hesaba katılmamıştır.

## 2. Mucize ve Aklî Deliller Bağlamında Tipolojik Yaklaşımlar

İkinci asa-yılan mucizesinin izhârından önce Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki diyalogda geçen ifadeler, mucizeye bakış doğrultusunda müfessirler tarafından farklı değerlendirilmiştir. Bunun neticesinde de Hz. Mûsâ ve Firavun ile ilgili mucize ve nedenselliğe bakış kapsamında farklı tipolojik yaklaşımlarda bulunulmuştur. Mucizeyle ilgili geleneksel yaklaşıma sahip müfessirlerin, ikinci olayda Hz. Mûsâ'nın asasına başvurarak mucize izhâr etmesini bir peygamberin nübüvvetini ispat sadedinde yapması gereken ilk ve en önemli iş olarak gördükleri

[4] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.16-17; Benzer görüşler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s.70; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.IV, s.271; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.II, s.385; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.168; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân,* C.IV, s.10; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.IV, s.265; Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3353.
[5] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXII, s.16-17.

anlaşılmaktadır. Ayrıca Firavun'un mucize talebi de aklı başında bir kişinin sergileyeceği bir tavır olarak sunulmuştur. Modern dönemde ise kevnî yasalara bağlı bir zihin yapısının sonucu olarak mucizeye ve mucize izhârına soğuk bakıldığını ve ilgili yönde bir peygamber tipinin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

İlgili yaklaşım doğrultusunda İbn Âşûr, Hz. Mûsâ ve Firavun'u, mucize ve aklî delillere bakış bağlamında farklı değerlendirmiştir. Zemahşerî ve Elmalılı'nın Firavun için takdire şayan olarak sunduğu söz konusu tavrın İbn Âşûr tarafından ayıplanacak bir tavır olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Zira ona göre Firavun ya akıl burhanıyla kani olmadığı ya da tefekküre gücü yetmediği için harikulade bir olayın izhârını talep etmiştir. Buna karşın Hz. Mûsâ, Firavun'un istemesi halinde *burhan* ya da *mucize* göstermeye hazır olmakla birlikte Beni İsrâil'in salıverilmesi isteğini burhan ya da mucizeye değil davetinin doğruluğu hakkındaki güvenine bina etmiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Âşûr'a göre Hz. Mûsâ'nın فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ isteği قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ifadesine değil حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ sözüne dayanmaktadır. Zira İbn Âşûr'a göre peygamberler, nübüvvet makamını tekzipten korumak için mucizeyle başlamamayı âdet haline getirmişlerdir. Mucizelerin aklî delillere göre daha kolay yalanlanabileceğine işaret eden İbn Âşûr, peygamberlerin aklî deliller çare olmadığında son çare olarak mucizeye başvurduklarını belirtmiştir. İlgili açıklamalarıyla İbn Âşûr, mucizeye ve mucizenin hakikati ortaya koyma yönüne karşı soğuk duruşunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, zikri geçen ayetlerde Hz. Mûsâ'nın *beyyine* izhâr etmeye hazır olduğunu söylemesi üzerine Firavun'un *ayet* istemesini de zihninde Hz. Mûsâ ve Firavun için tasarladığı tipler için araç olarak kullanmıştır. Kur'ân'da geçen *ayet* kelimelerinin çoğunun *mucize, beyyine* kelimelerinin *hüccet* anlamında olduğunu ifade eden İbn Âşûr, Hz. Mûsâ'nın قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ sözüyle, irşat için tebliğ ettiklerini ispat eden hücceti kastettiğini ifade etmiştir. Buna karşın Firavun'un ayet istemesi âkil ve mütefekkir bir kimse olmadığını göstermektedir.[6]

Mustafa el-Merâğî de Firavun'un hapis tehdidi üzerine Hz. Mûsâ'nın aklî delilleri terk edip mucizelere ve harikulade olaylara başvurmak zorunda kaldığını

[6] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.IX, s.39-40.

belirtmiştir.[7] Söz konusu yaklaşımda da mucizelere son çare olarak ve mecburiyetten dolayı başvurma anlayışının izlerini görmek mümkündür.

Tantâvî de mucize konusunda İbn Âşûr'la benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ne var ki Tantâvî, ilgili ifadesiyle Hz. Mûsâ'nın mucizeyi kastettiğini belirtmiş ve Hz. Mûsâ'nın Firavun'a, "Sana apaçık bir şeyle geldiysem de mi?" diyerek aslında: "Ey Firavun, sen aklınla tefekkür etmekten ve fikrinle hakikatlere yönelmekten yüz çevirdin. Madem diğer âkil insanların kabul ettiği şeyden yüz çevirdin. Senin katında makbul bir şey getirmiş olsam da yüz çevirir misin? Bu makbul şey de sana sihir konusunda üstün gelmektir."demek istemiştir.[8] Yukarıda zikredilen farklılığı saymazsak netice itibariyle Tantâvî'nin de mucize hususunda benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.[9]

İbn Acîbe'ye baktığımızda ise ilgili konu üzerinden mucize ve keramete bağlı imanın, dolayısıyla mucize ve kerametin değer olarak düşürüldüğü fakat bu yolla kevnî makûlâta değil derûnî ve rûhî keşfe yol bulunduğu ve ilgili yaklaşım üzerinden sûfî yaklaşımın dillendirildiği görülmektedir. Söz konusu anlayışta sûfî yaklaşımdaki esbâbı dışlayan koda paralel olarak kevnî makûlâtın kişiyi imana götürme vasfının olmadığına işaret edilmiş ve imanın esbâp ötesinde kalpte doğduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede hakkı tasdik hususunda mucize ve keramete bağlı olmayı bir düşüklük olarak sunan İbn Acîbe, Firavun gibi nefislerin mucize ve keramete bağlı olarak iman edip hakkı tasdik ettiklerini belirtmiştir. Ona göre temiz nefisler ise mucize veya keramete ihtiyaç duymazlar. Allah bu kişilerde hiçbir şeye bağlı olmadan hususi bir yolla hidayeti yaratır.[10]

Seyyid Kutub'un ise Firavun'un sözü edilen tavrını olumsuz noktada konumlandırarak siyasi bir manevra olarak sunduğu görülmektedir. Ayrıca ilgili tahlillerinde Seyyid Kutub'un siyasetle iç içe, aksiyonel dava adamı kimliğinin izlerini bulmak mümkündür. Ona göre Hz. Mûsâ'nın, âlemlerin rabbi tarafından gönderilen bir elçi olduğunu söylemesi aslında bu hareketin Firavun ve idari mekânizmasına karşı bir darbe olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Allah'ın tüm

---

[7] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.55.
[8] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.16.
[9] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.16.
[10] İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd,* C.V, s.160.

varlıkların rabbi olması, Allah’a dayanmayan tüm idari mekânizmaların meşruluğunu iptal etmektedir. Firavun ve ileri gelenler “âlemlerin rabbi” ifadesinin bir tür manifesto olduğundan habersiz değillerdir. Bu yüzden onlar, Hz. Mûsâ’nın âlemlerin rabbi tarafından gönderildiğini kanıtlayan delil bulunmadığını ortaya koyup onu yalancı konumunda göstermek istemişlerdir. Bu amaçla Firavun, Hz. Mûsâ’nın iddia ettiği mucizeyi göstermesini istemiştir. Çünkü iddia sahibinin elinde delil olmadığı kesinlik kazandığında sözü edilen hareketin tehlikesi de ortadan kalkacaktır.[11] Diğer bir ihtimal ise apaçık bir delil sunacağını söyleyen Hz. Mûsâ’yı Firavun’un geri çevirme lüksünün olmamasıdır. Çünkü söz konusu teklifi reddetmesi, delilden korktuğu anlamına gelecektir. Halbuki Firavun az önce ona deli ithâmında bulunmuştur. Netice olarak Firavun, Hz. Mûsâ’dan delil istemeye mecbur kalmıştır.[12] Hz. Mûsâ’nın mucize gösterme teklifini kabul etmek zorunda kalan Firavun’un “mucizeni göster” ifadesine “eğer doğru sözlülerden isen” ifadesini eklemesi de Hz. Mûsâ üzerinde kuşku uyandırmaya dönüktür.[13]

Sözü edilen açıklamalar, modern dönemde mucizeye bakışın değiştiğini ve klasik döneme kıyâsla söz konusu kavrama daha soğuk yaklaşıldığını göstermektedir. Reşid Rıza’nın da konuyla ilgili olarak: “Eğer Kur’ân’da, Hz. İsa ve Mûsâ’yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslam’a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve hızlı olabilirdi.” ifadesi[14] modern dönemin mucize bağlamındaki kodları hakkında bizlere bilgi vermektedir. Söz konusu kodların mucize ve nedensellik bağlamında da kendisini hissettirdiği ve buna bağlı olarak mucizeye bakış noktasında ideal peygamber tipinin oluşturulduğu söylenebilir. Ayrıca sûfî paradigma da ilgili ayeti kendi kodlarını destekleme amacıyla kullanmış ve modern yaklaşımın tam tersi bir amaca bağlı olarak mucize ve kerametin değerini düşürmüştür. Seyyid Kutub ise siyaset ve aksiyon ile dolu hayat tarzının bir sonucu olarak Firavun’a ait ilgili sözleri siyasi bir tavır olarak değerlendirmiştir.

---

[11] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.1347.
[12] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.2593.
[13] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.2593.
[14] M. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınları, 1991, s.51.

## 3. Mucizenin Tesir Süresi

Nedensellik ilkesi ve kevnî yasalara bağlılığın en temel kod olarak kendisini hissettirdiği yaklaşımlarda hissî mucizelerin çocuklara verilen şeker mesabesinde görülerek değersizleştirildiği, kevnî yasaların ve bu yasalara bağlı olayların esas olarak sunulduğu görülmektedir. Bu kapsamda Tantâvî genelde cahiller, özelde İsrâiloğullarının çocuklar gibi olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu kimseler sadece önlerindekine uyarlar. Bir şeker verildiğinde onu yerler. Sonra tekrar bir şeker verildiğinde onu da yerler. Onlar sadece duyularına uyarlar, ilmî çalışma diye bir dertleri yoktur. Hz. Mûsâ onlara asayı getirmiş, ona inanmışlar; Sâmirî buzağıyı getirince de "Konuşan buzağı, ibâdete Mûsâ'nın rabbinden daha layıktır; altın buzağının yanında asanın adı mı olur?" demişlerdir. Yaşanan bu durumun Allah'ın sunduğu bir burhan olduğunu söyleyen Tantâvî'ye göre asanın yılana dönüşmesi türünden bir şeye dayanan iman için sebat yoktur ve aklî burhanlarla takip ettirilmediğinde bu iman kişiye fayda vermez, dönüşüme ve kaybolmaya maruz kalabilir. Bu yüzden ona göre ana eksen, ilimler, tabiatın nizamı, Allah'ın kâinât defterine not ettiği ilmi neşe, ilmi parlaklık olmalıdır. Bunun dışındakiler ancak giriş mesabesinde olabilir.[15]

Tâhâ suresinin ilgili ayetlerinde ve ikinci asa-yılan olayı öncesinde Firavun ile Hz. Mûsâ arasında geçen diyalogda Hz. Mûsâ'nın kevnî ayetlere dikkat çektikten sonra asa ve el mucizelerinden direkt olarak bahsedilmeyip " وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى (Tâhâ 20/56) ifadesinin kullanılması üzerine Seyyid Kutub'un da Tantâvî'ye benzer açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede ona göre söz konusu iki mucize, Allah'ın ayetlerinin bütünü içinde yer almaktadır ve evrendeki ayetler bu iki mucizeden daha büyük ve kalıcıdır.[16]

Şii müfessirlerden Cenâbezî, "mucizelerin her peygambere eşit olarak verilmeme gerekçesi" üzerinden mucize olgusuna dair benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Bu kapsamda o, asa-deniz mucizesinin yaratıcıya ve onun kudretine delalet etmesinin zarûrî bir emir gibi olup olması hususunu gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda o, söz konusu durumun teklif zamanında nasıl caiz olduğu sorusunu

[15] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.
[16] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.IV, s.2339.

sormuştur. Mutezile'den Ka'bî'nin görüşlerini aktaran Cenâbezî, Beni İsrâil'in ahmaklığı, Ümmet-i Muhammed'in zekâ keskinliğini dile getirdikten sonra konuyla ilgili görüşlerini sunmuştur. İlgili görüşler dikkate alındığında tefsîrde pozitivist yaklaşımın 20.yüzyılda Şia'da da baskın bir biçimde kendisini hissettirdiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle pozitivizmin etkisiyle İslam dünyasında yaşanan akılcı kırılmanın 20.yüzyılda Şii muhiti de etkisi altına aldığı görülmektedir.

Cenâbezî'ye göre denizin yarılması, asanın yılana dönüşmesi ve bunlara benzer olaylar; Hz. Mûsâ'nın gerçek ilahı ispat etmesinde, nübüvvet iddiasında ve diğer iddialarının doğruluğuna aklî yollarla ulaşmada bir artı teşkil etmez. Ona göre bunların, aklî delillere muhtaç bırakmayan zarûriyyâttan olduğu görüşü de doğru değildir. Zira mahsus olanın (hissî), bir şeyi kesp etme ya da bir matlûba sevk etme yönü yoktur ve mahsûs olan, bir şeye temel ve delil olamaz. Kendisi için de bir delil ve ilkeden söz etmek mümkün değildir. Bu durum, hikmet ve tahkik ehli tarafından benimsenmiş bir hakikattir. "Mucize ile hâsıl olan din, bayağıların dinidir." sözü de bu duruma işaret etmektedir. Cenâbezî'ye göre yakîn sevdalısı bir mü'minin iman ve yakîn binasını, fiili mucizeleri müşahede üzerine kurmaması gerekir. Aksine o binayı, şüphe lekesinin bulaşmayacağı aklî burhan ve içsel müşâhede üzerine kurmak gereklidir. Denizin yarılması ve diğer mucizeler, içinde şüpheye alan tanıyan olaylardır ki bilim insanları bunu iyi bilmektedir.[17]

### 4. Sihrin Hakikati ve Sihirden Etkilenme

Taberî tarafından yorumsuz olarak aktarılan rivayete göre üçüncü asa-yılan olayında sihirbazlar, önce insanların ve Hz. Mûsâ'nın gözünü büyülemişler, sonrasında iplerini ve sopalarını atmışlardır. Bu esnada ip ve asalar Hz. Mûsâ'ya hareket eder gibi görünmüş hatta sihirbazlar sihirleriyle ilk olarak Hz. Mûsâ ile Firavun'un gözünü bağlamışlardır.[18]

Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda özellikle modern dönemde ilgili rivayetler üzerinden sihir konusunun yoğun bir biçimde tahlil edildiği görülmektedir.

[17] Molla Sadra, *Tefsîr,* C.III, s.1269-1270.
[18] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVI, s.109; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.X, s.357; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.VI, s.20; Hz. Musa'nın, sihirbazların ip ve asalarını hareket ediyormuş gibi algıladığını belirten Hüvvârî'nin görüşü için bkz. Hüvvârî, *Tefsîr,* C.II, s.35.

Konuyla ilgili olarak aslında dönemsel bir ayrımdan çok anlayış bazlı bir yaklaşım farklılığından bahsetmek mümkündür. Bu çerçevede Cessâs tarafından sihrin hakikati olmadığına dair dile getirilen itizâlî yaklaşımın Muhammed Abduh gibi modern dönemdeki bazı müfessirler tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Ayrıca ilgili tefsîrlerde asa-yılanla ilgili söz konusu rivayetler üzerinden konu Hz. Peygamber'in sihirden etkilendiğini aktaran rivayetlere de getirilmiştir. Klasik dönemdeki yaygın anlayışın tersine ilgili yaklaşımda rivayetlerin farklı yorumlandığı ve peygamberlerin "tebliğ" sıfatına halel getirmesi muhtemel anlayışlardan kaçınıldığı görülmektedir.

Sihir konusuyla ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında, söz konusu kavrama dair müfessirlerin benimsediği farklı tanımların etkili olduğu söylenebilir. Klasik yaklaşımda sihir, hakikati olan ve olmayan olmak üzere iki ana sınıfa ayrılmıştır. Hakikati olan sihir ile tabiatüstü gizli güçler aracılığıyla bir insana yönelik olumlu ya da olumsuz bir eylemde bulunma kastedilmiştir. Hakikati olmayan sihir ile de olmayanı var gibi gösterme ve hayal ettirmeye dayalı eylemlerin kastedildiği görülmektedir. Klasik yaklaşımda söz konusu iki anlam da benimsenmiştir. İlgili dönemde Mutezilenin, günümüze yaklaştığımızda ise modern Mutezile diyebileceğimiz modern anlayışın benimsediği diğer yaklaşımda ise sihir kavramı bu anlamından sıyrılmış ve sadece el çabukluğu yahut herkesçe bilinmeyen gizli sebeplerle bir şeyi olduğundan farklı gösterme ameliyesi olarak düşünülmüştür. Söz konusu yaklaşım tarafından reddedilen klasik anlamdaki sihrin, tebliğ görevini üstlenmiş bir kişiyi etkileyebileceğinin kabulü ise nübüvvet müessesesini zedeleyici bir unsur olarak görülmüştür. Diğer bir deyişle ilgili anlayışta sihrin geleneksel çerçevesinin nübüvvet müessesesini zedelediği düşünülmüş ve peygamberlerin evhamdan etkilenmeyecek bir yapıya sahip olduğu belirtilerek deyim yerindeyse psikolojik açıdan hiç sarsılmayacak bir peygamber portresi çizilmiştir. Bu durum, asa mucizesi bağlamında Hz. Mûsâ'nın, ilgili hadisler bağlamında da Hz. Peygamber'in bu zedeleyici unsurdan beri kılınması için gayret sarf edilmesini beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte ilgili anlayışın içinde, peygamberlerin de bir beşer olarak söz konusu durumlardan etkilenebileceğini savunan bir yaklaşımın olduğu da görülmektedir.

## a. Sihrin Hakikati

Tefsîrinde sihir konusuna ayrıntılı olarak yer veren Cessâs, sihrin sadece göz boyamadan ibaret olduğunu ve hakikatinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre mucize ile sihir de mahiyet olarak birbirinden farklıdır. Sihir hakkındaki görüşleri, modern anlayışla örtüştüğü için Abduh tarafından bire bir aktarılacak olan Cessâs, peygamberlerin sihirden etkilenmeyecek bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Söz konusu yaklaşım doğrultusunda o, sihir için "sebebi gizli ve latif olan" açıklamasını yapmıştır.[19] İlgili lafzın etimolojisine dair ayrıntılı bilgiler veren Cessâs, netice olarak sihrin, sebebi gizli olup hakikat dışı sunulan her şey için kullanıldığını belirtmiştir.[20] Sihirbazların, insanların gözlerini büyülediklerini ya da sihirden dolayı asa ve iplerin Hz. Mûsâ'ya hareket ediyor gibi geldiğini anlatan ifadeler söz konusu anlama dâhildir ve hakikati olmayan eylemleri ifade etmektedir. Cessâs, söz konusu olayın hakikatine dair geleneğin yorumlarını da aktarmıştır. Buna göre asalar cıva ile doldurulmuş, ipler de cıva ile doldurulmuş deriden yapılmıştır. Müsabakadan önce saha kazılmış, dehlizler oluşturulmuş, buralar ateşle doldurulmuş, ip ve asaların atılmasıyla birlikte cıva kızıp harekete geçmiş, dolayısıyla ip ve asalar hareket ediyormuş gibi görünmüştür.[21]

Tefsîrinde ilgili konuya dair bölüm açan Cessâs, sihrin altı şekilde olabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi, her zaman gerçekleştiği için insanlar tarafından bilinenlerdir. Bazıları ise nasıl yapıldığı fark edilmeyen türdendir ve bunları ancak o alanda bilgili olanlar bilebilir. Üzerinde benek bulunan bir topacın dönerken çevresinde yuvarlak halka varmış gibi görünmesi, sudaki bir sırığın kırık veya eğik görünmesi bu sihre örnek olarak verilebilir. İkincisi ise ancak o işle uğraşanların bilebileceği türdür. Serçenin başını kestikten sonra onun uçtuğunu göstermek bu türe girmektedir. Bu, aslında hızlı hareketten kaynaklanmaktadır. Başı kesilen ile uçan aynı kuş değildir.[22] Üçüncü türe, heykeltıraşların, yanına gelinmedikçe insan olup olmadığı anlaşılmayacak kadar gerçekçi yaptıkları heykeller

---

[19] Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs,: *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, 5 c., Beyrut/Lübnan, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî/ Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 1992.
C.I, s.50.
[20] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.51.
[21] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.51-52.
[22] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.55.

girmektedir. Firavun'un sihirbazlarının yaptıkları buraya kadar saydığımız türlerle ilgilidir.[23] Sihrin iddia edilen diğer türü ise cinler ve şeytanlarla konuşma, muska ve tılsımlar ile onları itaatleri altına alma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu kişiler, Allah'ın isimleri olan rukyeler ile cinlere istediklerini yaptırdıklarını söylemekte, Hz. Süleyman Allah'ın isimleri ile cinleri nasıl hâkimiyeti altına aldıysa kendilerinin de aynı şekilde cinleri hâkimiyetleri altına aldıklarını iddia etmektedirler.[24] Sihrin diğer bir çeşidi ise laf taşıyarak insanların arasını bozmak biçiminde kendisini göstermektedir. Cessas bu sihir çeşidini ara bozmaya çalışan bir kadının yaptıklarıyla örneklendirmektedir. Buna göre söz konusu kadın evli bir kadına giderek kocasının kendisinden büyü ile uzaklaştırıldığını ve karşı büyü ile durumu düzelteceğini söyler. Ancak bunun için o kadının, kocasının boynundan ustura ile üç kıl alması gerekmektedir. Aynı kadın sonrasında kocaya gidip karısının başka bir adama tutulup kendisini öldürmeye niyetlendiğini ve bunu usturayla yapacağını söyler ve netice olarak adam karısını öldürür.[25] Diğer bir sihir türü ise akıl üzerinde etkili olan ve insanı aptallaştıran ilaçlar vermek suretiyle ona bir şeyler yaptırmaya dayanmaktadır.[26]

Sihre dair açıklamalarını özet halinde aktardığımız Cessâs, saydığı sihir türlerinin hepsinin hile kapsamına girdiğini ve asıllarının bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre sihirbazlar iddia ettikleri gibi uçabilseler, gaybı, gömüleri, hırsızları bilebilselerdi yahut insanlara zarar verecek güce sahip olsalardı krallıkları ortadan kaldırırlar, hazineleri ortaya çıkarır, kralları öldürüp ülkeleri ele geçirirlerdi. Bu tür kimselerin insanların ellerindekine muhtaç, tamahkâr, hileci, fakir ve yoksul olmalarına bakıldığında yukarıda sözü edilen işlere güçlerinin yetmediğini söylemek mümkündür.[27]

Cessâs'a göre mucize ile "olmayanı var gibi gösterme" arasında farklar bulunmaktadır. Ona göre mucizeler gerçektir. Bâtını ile zâhiri aynı olduğu için incelendikçe doğruluklarına güven artar. Bütün varlıklar, mucizelerin benzerini ortaya koymak için çabalasalar bu çabalar başarısızlıkla sonuçlanır. Sihirbazların

---

[23] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.56.
[24] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.56-57.
[25] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.58.
[26] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.58.
[27] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.58-59.

yaptıkları ise bir tür hile, aslı olmayanı var gibi göstermek için yapılan gizli ve sinsi işlerdir. Sihirbazların zâhiren gösterdiklerinin hakikati yoktur. Cessâs'a göre inceleme ve araştırma ile başkaları da sihirbazlar ile aynı şeyleri yapacak noktaya gelebilir ve benzerlerini yapabilirler. Mucize için ise böyle bir şey söz konusu değildir.[28]

Cessâs'tan sihir konusuyla ilgili uzun bir alıntı yapan Muhammed Abduh da sihre dair bir bölüm ayırmış ve konuyu uzun uzun anlatma yoluna gitmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse Abduh, sihrin halkın geneli tarafından algılanamayan birtakım hilelere dayandığını, herhangi birinin sebebi bilindiğinde artık o eylemin sihir olmaktan çıktığını ifade etmiştir. Ona göre sihir kavramı yanlış algılandığı için cahil insanlar mucizeleri de sihir olarak düşünmüşler ve onların nübüvveti teyit eden yönünü görmemişlerdir. [29] Keramet ve mucizeleri sihir başlığı altında gören kelamcılara çatan Abduh, sihrin eğitim yoluyla elde edildiğini, mucizede ise böyle bir yolun söz konusu olmadığını belirtmiştir.[30]Sihrin ancak cahil insanlar arasında kabul ve rağbet gördüğünü, ilim ve irfanın neşv ü nemâ bulduğu yerlerde ise sihrin kendisine neredeyse hiç yer bulamadığını belirten Abduh, ilkel kabileler arasında sihrin etkin bir yeri olduğunu belirtmiştir. Hatta kabul ve rağbet gördüğü yerlerde bile bu işle uğraşanlar için hilekâr, göz bağlayıcı, üçkağıtçı gibi isimler kullanılmaktadır.[31]

Abduh sihri üç bölüm halinde aktarmaktadır. Bunlardan birincisi maddenin özelliklerine dayalı olarak tabii sebepler vasıtasıyla işin ehli tarafından bilinen ve gerçekleştirilen sihir türüdür. Rivayetlere göre sihirbazların ip ve asalarının içine cıva koymaları buna örnek olarak verilebilir. Ona göre günümüzde fizik ve kimya âlimleri, ilkel Orta Afrika ülkeleri ya da sihrin revaçta olduğu diğer cahil beldelerde kendilerini sihirbaz olarak sunmak isteseler elektrik ya da ona benzer başka bir şeyle ilginç işler yapabilirler. Böylece onlar değil nübüvvet ve velâyet, ilahlık iddiasında bile bulunabilir ve oradakilerin kendilerine tapınmalarını sağlayabilirler. Abduh'a göre sihrin ikinci türü ise el çabukluğu ile bazı şeyleri saklama, ortaya çıkarma ve

[28] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.60.
[29] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.45.
[30] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.46.
[31] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.45.

farklı şekilde göstermeye dayanmaktadır. Diğer bir sihir türü de bazı vehim ve tepkilere açık isterik insanlar üzerindeki uygulamalardır. Bunu yapanlar şeytanların ruhlarından istifade ettiklerini söyleyerek sevgi, nefret vb. duygular için muskalar yazmaktadırlar. Ona göre hipnoz da bu türden kabul edilebilir.[32]

Sihirle ilgili yukarıda sözü edilen açıklamaları yapan Abduh, müfessirlerin sihirle ilgili kimi doğru kimi vehimden ibaret olan tanımlar yaptıklarını belirtmiştir. Ona göre müfessirler, sihri üç anlamda düşünmüşlerdir. Bunlar aldatmaya-hayal ettirmeye dayalı olan, şeytanlarla yakınlık kurmak suretiyle yapılan ve bir tür güç ile şekil ve tabiat değiştirmeye -mesela bir insanı eşeğe çevirme- dayalı olandır. Ayrıca Abduh, şekil ve tabiat değiştirmeye dayalı sihrin, konunun uzmanları tarafından da reddedildiğini ifade etmiştir.[33]

Abduh; Cessâs'ın, cinlerin tesirini reddeden anlayışına karşı çıkan birçok âlimin var olduğunu hatta kendi döneminde bile küfür olduğu ortada olan sihir yoluyla cinlerin yardımına tevessül edenlerin olduğunu belirtmektedir. Sevgi, nefret vb. duygular oluşturma iddiasıyla muska yazan ve geçimini bu yolla sağlayan kişiler, Abduh'un duyduğuna göre edep yerlerine Kur'ân bağlayacak derekede insanlardır.[34]

Konuyla ilgili dipnotta bilgi aktaran Reşid Rıza'ya göre Eşari mezhebinde sihrin gerçek anlamda etkisinin olduğuna ve bütün sihirlerin de hile olarak kabul edilmediğine inanılmaktadır. Ayrıca Eşariler, hadislerde aktarılan söz konusu sihrin Hz. Peygamber'in aklına ve ruhuna değil cismine ve hayaline tesir ettiğine inanmaktadırlar. Bu durumda onlara göre Hz. Peygamber, hanımları yanına gelmediği halde geldiklerini zannetmiştir fakat durum bunun ötesine geçmemiştir. Reşid Rıza'ya göre ise bu, nefsi ve onun idrak noktalarını etkileme anlamı taşır ve Hz. Peygamber bu durumdan münezzehtir. Onunki, nefislerin en yücesi, temizi ve güçlüsü olup pis ve bozuk bir nefsin onu etkilemesi mümkün değildir.[35]

Reşid Rıza ilgili dipnotta hem Cessâs ve Abduh'un hem de kendisinin hadis anlayışlarına dair bilgiler sunmaktadır. Buna göre bir hadisin Kur'ân'dan ya da Kur'ân dışından kesin bir bilgiye aykırı olması onun uydurma olduğu anlamına

---

[32] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.45-46.
[33] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.47.
[34] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.60.
[35] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.59.

gelmektedir. Hz. Peygamber'in sihirden etkilendiğine dair rivayet de Kur'ân'a aykırı olduğu, Hz. Peygamber'in ismet ve tebliğ sıfatlarında şüpheye neden olduğu için söz konusu kişiler tarafından kabul edilmemiştir. Reşid Rıza'ya göre Nevevî de aynı anlayış doğrultusunda İbn Mesud'un, Felak ve Nas'ın Kur'ân'a dâhil olmadığına dair rivayetini, senedi sahih olduğu halde kabul etmemiştir. Konuyu cumhurun görüşüne getiren Reşid Rıza, ilgili rivayetlerin te'vîl yoluyla cumhur tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir. Ne var ki o, zorlama te'vîllere başvuranları taklîtçi olarak isimlendirmiş ve bu kişilerin her türlü te'vîli yapma hakkını kendilerinde gördüklerini belirterek bunun gözden kaçan tehlikesine dikkat çekmiştir. Ona göre bu kimseler İslam düşmanlarının ve bağımsız düşünceli insanların kalbi tatmin etmeyen te'vîlleri kabul etmeyeceklerini unutmaktadırlar.[36]

Netice olarak Abduh'un, sihri hakikati olan bir eylem olarak değil hayal ettirmeye dayalı, herkes tarafından sebebi bilinmeyen olay olarak gördüğü söylenebilir. Mustafa el-Merâğî'nin de sihre bakışı itibariyle Abduh ve Cessâs gibi düşündüğü ve tefsîrinde söz konusu iki müfessirden alıntılar yaptığı görülmektedir.[37]

### b. Peygamberin Sihirden Etkilenmesi

Üçüncü asa-yılan olayı çerçevesinde tefsir kaynaklarımızda özelde Hz. Mûsâ ve Hz. Peygamber genelde nübüvvet müessesesi, sihirden etkilenme bağlamında değerlendirilmiştir. Bu kapsamda sihrin hakikati olmadığına dair görüşünü ifade eden Cessâs, konuyu sihirle ilgili aktarılan rivayetlere getirdiği görülmektedir. Ona göre cahil muhaddisler ve kıssacılar, aslı esası olmayan hikâyeler aktarmaktadırlar. Bu tür rivayetleri kabul edenler de peygamberliğe dair hiçbir şey bilmemektedir. Ayrıca sözü edilen kimselerin mucize ile sihri, peygamber ile sihirbazları ayırmaları da mümkün değildir.[38] Bu çerçevede o, bir Yahudi kadının Hz. Peygamber'e büyü yaptığına ve Hz. Peygamber'in de: "Söylemediğim ve yapmadığım şey bana söylüyormuşum ve yapıyormuşum gibi geliyor." dediğine dair rivayeti aktarmıştır. Cessâs'a göre bu tür haberler mülhitlerin, peygamberlerin mucizelerini iptal etmek, onları yaralamak, onlarla sihirbazların fiilleri arasında fark olmayıp hepsinin aynı

---

[36] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.59.
[37] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.26-28.
[38] Hz. Aişe'ye tövbe etmek için gelen sihirbaz kadın rivayeti ve İbn Hübeyre rivayeti için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.59-60.

türden olduğunu iddia etmek üzere uydurduğu şeylerdendir. Ona göre peygamberlere ve onların mucizelerine inanıp "Ve sihirbaz nereye gitse iflah olmaz." ayetine rağmen sihirbazların benzer fiiller ortaya koyduğuna inananlara şaşmamak elde değildir.[39] Bunlar Allah'ın; davalarının bâtıl, yaptıklarının sahte olduğunu bildirdiği kimselere inanmaktadırlar. Söz konusu Yahudi kadının cahilliğinden dolayı ve yaptığının insanlar üzerinde etkili olduğunu sanarak Hz. Peygamber'i kastetmesi, Allah'ın bunu peygamberine bildirmesi ve işin ortaya çıkmış olması mümkündür. Hatta bu durum, Hz. Peygamber'in peygamberliğine delalet etmek için de gerçekleşmiş olabilir. Ancak ilgili olayın Hz. Peygamber'in aklını karıştırdığını söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in aklının karıştığını bütün râviler de söylememektedir. Bunlar hadise eklenmiş ve aslı olmayan sözlerdir.[40]

Konuyu tefsîrinde gündeme getiren Âlûsî, Vehb'den aktarılan rivayete bağlı olarak Hz. Mûsâ'nın sihirden dolayı zikri geçen nesnelerin hareket ettiği izlenimine kapıldığını belirtmiştir. Hz. Mûsâ'nın, hakikat dışı olduğunu bilmese asa ve iplerin hareket ettiğini zannedeceğini ama bildiği için aslında sihirden etkilenmediğini ve bunun bir temsil olduğunu iddia edenlere Âlûsî katılmamıştır. Ona göre bu yorum açık bir şekilde zâhirin hilâfınadır. [41]

İbn Âşûr ise üçüncü asa-yılan olayındaki göz boyamanın Hz. Mûsâ için "nefsinde tesir etme"den kaynaklanmadığını, peygamberlerin nefislerinin evhamdan etkilenmeyeceğini ifade etmiştir. İbn Âşûr, konuyu Hz. Peygamber'in sihirden etkilendiğini anlatan hadise getirmiş, Cessâs ve Abduh çizgisinde hareket ederek ilgili hadisi reddetmiş ve zikri geçen hadisin âhâd olup kesin bilgileri nakz etmeyeceğini ifade etmiştir.[42] Esasında peygamberlerin sihirden etkilenmesi konusunda İbn Âşûr'la aynı çizgide duran Muhammed Abduh ise sihirbazların iplerini ve sopalarını atması neticesinde aralarında Hz. Mûsâ'nın da bulunduğu kişilerin gözlerinin büyülendiğini belirtmiştir. Ona göre sihirbazlar, insanların gözünde etkisi yüksek bir sihir ortaya koymuşlardır.[43] Sihir konusuna benzer yaklaşmakla birlikte Muhammed Abduh "seherû" kelimesine İbn Âşûr gibi derin bir

[39] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.60.
[40] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C.I, s.60.
[41] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XVI, s.227.
[42] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.XVI, s.258.
[43] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.66.

anlam yüklememiştir. Bu nedenle olsa gerektir ki "insanların gözlerini büyülediler" ifadesini İbn Âşûr gibi tahlil etmemiş ve Hz. Mûsâ'yı büyülenmekten tenzih etmemiştir. İbn Âşûr'un, Hz. Peygamber'in nefsinde sihrin tesir etmediğini ifade etmesine karşılık Abduh bu tür bir açıklamaya girişmemiş ve Hz. Mûsâ'nın etkilendiğini söylemiştir. Ayrıca modern yaklaşımda önemli bir kod olarak göze çarpan "peygamberin de bir beşer olduğu" anlayışının söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir.

Mevdûdî de peygamberin de bir beşer olduğunu savunan modern yaklaşıma uygun olarak Hz. Mûsâ'nın belli oranda sihirden etkilendiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte sihrin bir peygamberi etkilemesi ona göre peygamberliğine gölge düşürecek düzeyde değildir ve vahiyle peygamber arasına girme ya da onu saptırma anlamını taşımamaktadır. Bu kapsamda Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'in bir süreliğine sihrin etkisinde kaldığını aktaran hadisleri yanlış kabul etmenin hiçbir nedeni yoktur.[44] Mevdûdî'nin sözü edilen açıklamalarına bakıldığında, peygamber algısının modern yaklaşım doğrultusunda "beşer olma vasfı" üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda o, bir peygamberin de sihirden etkilenebileceğini belirtmiştir. Abduh'un şiddetle reddettiği sihir hadisini, bir beşer olarak gördüğü peygamber için doğal karşıladığı anlaşılan Mevdûdî hem nübüvvet müessesini hem de peygamberin beşer olma konumunu koruma yoluna gitmiştir. Ancak zikri geçen açıklamalarına bakıldığında Mevdûdî'nin sihre Abduh'tan farklı yaklaştığı ve olağanüstü/gizli güçlerin yardımıyla yapıldığına inanılan sihri kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Mevdûdî'nin, sihrin hakikati olmadığını savunan pozitivist yaklaşımın dışında durduğu söylenebilir.

## 5. Asa-Yılan Mucizesiyle İlgili Felsefi-Temsili Yaklaşım

Asa-yılan mucizesiyle ilgili bazı yönlerin, müfessirlerimizin zihin dünyalarındaki bazı yapı taşlarını harekete geçirdiği ve onları mecaz anlama ve işârî tahlillere sevk ettiği görülmektedir. Bu çerçevede birinci asa-yılan olayında asanın tam bir yılan değil de yılan gibi olduğunun belirtilmesi düalist yaklaşımları beraberinde getirmiş ve görünüş ile gerçeğin farklılığına dair felsefi tahlillerin

[44] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.234.

yapılmasına ön ayak olmuştur. Bu doğrultuda Muhammed Esed, asanın yılana dönüşmesinin gizemli-sembolik bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Ona göre ayetteki metaforla aslında görünüş ile gerçek arasındaki mahiyet farkına dikkat çekilmiş ve bu farkın anlaşılması için Allah'ın seçkin kullarına bahş ettiği vukufiyet ve sezgiye işaret edilmiştir. Aslında Hz. Mûsâ'nın bilge kişiyle yaşadığı gizemli tecrübe de bu tür bir anlam taşımaktadır. Ayrıca ilk asa-yılan olayını anlatan iki farklı ayette (Neml 27/10-Kasas, 28/31) كَأَنَّهَا جَانٌّ ifadesinin geçtiğini belirten Esed, zikri geçen işârî tahlilini bu yolla da destekleme yoluna gitmiştir. Buna göre söz konusu yılanın tam bir yılan değil de yılan gibi olduğunun ifade edilmesi, diğer bir ifadeyle ilgili nesnenin asa ile yılan arasında gidip gelmesi de aslında buna işarettir.[45] Muhammed Esed, söz konusu iki mucizenin anlatımından sonra gelen ve hemen bütün müfessirler tarafından asa ve el mucizesine yorulan فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ ifadesini de sembolik bir biçimde anlamlandırmıştır. Ona göre söz konusu ifade, Allah'ın her daim yanında olduğunu hisseden Hz. Mûsâ'nın maddi-manevi her türlü korkuya karşı bağışık kalmasını anlatabileceği gibi "görünüşle gerçeğin her zaman çakışmadığını görme ve gösterme kabiliyeti" anlamına da gelebilir.[46]

## 6. Asa-Yılan Mucizesiyle İlgili Bilimselci-Temsîlî Yaklaşım

Kur'ân-ı Kerim'de "ayet" lafzı diğer anlamları dışında hem Allah'ın varlığını ispat eden kevnî yasaları ve nizamı hem de peygamberlerin nübüvvet iddialarını tasdik eden kevnî yasalar üstü olayları anlatmaktadır.[47] Mucize kavramının karşılığı olarak da kullanılan zikri geçen Kur'ânî ifadenin bu ikili ve zıt durumuna karşın, ilgili lafzın karşılığı olarak nüzulden sonraki dönemde tedavüle giren "mucize" kavramının homojen bir yapı arz ettiği ve sadece kevnî yasalar üstü olayları anlatmak üzere kullanıldığı görülmektedir.[48] Ayet ve mucize kavramlarına bakış klasik dönemde bu minvalde devam etmekle birlikte modern döneme yaklaşıldığında söz konusu kavrama bakışta bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılık ana hatlarıyla, mucizenin kevnî yasalar üstü homojen yapısının tamamen ortadan kaldırılması ve ilgili kavramın Kur'ânî ifadesi olan "ayet" kavramının da kevnî yasalara ve nizama

45 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.627; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.787.
46 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.788.
47 Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, "Ayet", *DİA*, C.IV, s.242.
48 Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *DİA*, C.XXX, s.250-252.

denk gelen alana indirgenmesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Böylece Kur'ân'da iki veçheli sunulan bir kavram tek veçheye hapsedilmiş ve kevnî yasalar üstü olaylar da yasaların içine sokulmuştur.

Modern tefsîr anlayışında gözlemlenen bu durum, aslında sadece tefsîrin değil çeşitli bilim adamlarının da söylemi olarak karşımızda durmaktadır. Einstein ve Newton tarafından âlemin anlaşılırlığının mucizevî karakterde olduğunun ve âlemdeki kusursuz denebilecek nizamın büyük mucize olduğunun belirtilmesi aynı yaklaşımın izleri olarak görülebilir. Son yirmi otuz yılda yapılan araştırmalarda evrende, "kozmik uyuşumlar" olarak da ifade edilen karmaşık ve son derece hassas şartların var olduğu keşfedilmiştir. Bu durum, kanunlar üstü olayları ifade eden mucize kavramında, "insanı aciz ve hayrette bırakması" ortak paydasından hareketle bir takım değişikliklere gidilmesinde etkili olmuştur. İnsanlığın paradigmasını değiştiren söz konusu buluş ve keşifler, müfessirlerin Kur'ân'a bakışını da etkilemiş ve "bilimselci tefsîr" geleneğinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İlgili anlayışa bağlı olarak dini önermelerin doğruluğunu bilimsel verilerle ortaya koymayı amaçlayan bazı müfessirler, Kur'ân'da kanunlar üstü bağlamda zikredilen olayları bilimsel çerçevede ele almışlardır.[49] Kur'ân'da anlatılan ve olağanüstülük taşıyan kıssaların zâhiri itibariyle gerçek bir olayı aktarması dolayısıyla söz konusu yaklaşım temsîlî ve kinâyî bir okuyuşa başvurmuş ve bu yolla olağan dışı olayları olağan içi olarak sunmuştur. İlgili yaklaşımın bir sonucu olarak söz konusu müfessirlerde literal okumalara karşı bir tepkinin oluştuğu da söylenebilir.

Modern dönemin bilimselci tefsîrdeki en önemli temsilcilerinden olan Tantâvî, zikri geçen yaklaşıma bağlı olmasının bir sonucu olarak Kur'ân kıssalarına farklı bir biçimde yaklaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Literal okumalara, kelimesi kelimesine yapılan tefsîrlere sert çıkan ve bunu "Kur'ân'ı tecvide dikkat ederek okuyanın işi" olarak tanımlayıp tahkir eden Tantâvî'ye göre ümmetler bu tür okumalarla değil istinbât ve istidlâl ile yaşarlar. Tecvide riayet ederek yapılan Kur'ân tilâveti yahut lafzî okumalar ile ilerlemek mümkün değildir.[50]

---

[49] Şahin Efil, "Mucizenin Bilimsel Yorumunda Meşruiyet Krizi", *Marife*, yıl 6, s.2, güz 2006, s.179-195.
[50] Tantâvî, *el-Cevâhir*, C.IV, s.200.

Bu anlayış çerçevesinde Tantâvî ve Seyyid Kutub, temsîlî bir okuyuşla asa-yılan mucizesini soyut bir kavram olarak evrendeki dönüşüme yormuşlar ve tam bir nedensellik içinde açıklamışlardır. Asa-yılan mucizesinde takılıp kalanları cahil olarak isimlendiren Tantâvî'ye göre âkil insanlar asanın yılana ya da başka bir şeye gerçekten dönüşebileceğini bilmektedirler. Hatta ona göre sözü edilen kimseler bu tür olaylardan dolayı son derece mutlu olurlar ve kendilerini bu gibi durumlara muttali kılmasından dolayı Allah'a hamd ederler.[51]

### a. Asanın Yılana Dönüşmesi- Tabiattaki Dönüşüm

Determinist ve pozitivist yaklaşımın zihinleri kuşattığı bir dönemde yaşayan ve sözü edilen yaklaşımlardan az ya da çok etkilenen bazı müfessirler, zâhirine bakıldığında bilimsel daireden çıktığı düşünülen mucizeleri yorumlarken vicdanını imanî açıdan zedelememe adına "mucizeleri bir taraftan reddedip diğer taraftan reddetmemek için bulunmuş bir çıkış yolu" hissi veren bir yaklaşıma yönelmişlerdir. Bu çerçevede asa-yılan mucizesi hem kişi, yer, zaman ve bağlam unsurları olan bir olay olarak hem de gerçekliğinden koparılarak temsîlî biçimde aktarılmıştır.

Söz konusu yaklaşım doğrultusunda Tantâvî, Râzî'nin tabiatçı felsefecilere atfettiği görüşleri tekrar gündeme getirmiş ve savunmuştur. Çünkü ona göre asanın kâh yılan kâh meyve veren ağaç ya da aydınlatan bir mum olması âkil insanların ilgisini çekecek türden değildir. Tabiatçı felsefeciler gibi Tantâvî de bunların metot olarak kabul edilmesi halinde her şeyin yok olacağını, zira hiçbir bitki ve hayvana güvenin kalmayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu durumda bitkiler yılana, yılanlar balığa dönüşmüş olabilir. Bu dönüşümlerin böylece devam etmesi ise güven ortamını ortadan kaldırır. Tantâvî'ye göre söz konusu hızlı dönüşümler bu tip şeylerle dehşete düşen insanlar için sevinç kaynağı olabilir. Çünkü bu tip kimselerin ilgisini sadece olağanüstü durumlar ve güç çekmektedir. Ama ne yazık ki sözü edilen insanlar hikmetten bîhaberdir.

Tantâvî'ye göre âkil olanlar asanın yılana, ağaca, muma ya da başka bir şeye gerçekten dönüşebileceğini bilirler. Maddede, âkil insanları şaşkına çevirecek türden ve sayılamayacak kadar çok dönüşüm çeşidi mevcuttur. Ancak bu dönüşüm bir

---

[51] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.

hikmete ve nizama bağlıdır. Konuyu örneklendirme yoluna giden Tantâvî, kokuşmuş toprağın haşerat için gıda, haşeratın da yılanlar için gıda olduğunu ve bu durumun böylece devam ettiğini ifade etmiştir.[52]

Yaklaşımını desteklemek üzere kömürün elmas olmasından bahseden Tantâvî, surelerde çok şaşırtıcı şeylerden bahsedildiğini ancak bunların insanları şaşırtmadığını belirtmiştir. Ona göre insanların çevrelerine alışkın gözlerle (اعتياد النظر) bakmaları akıllarını örtmektedir. Çünkü insan iki durumdan birinin gerçekleşmesi durumunda hayrete düşer. Ya harikulade bir durum olur. Söz gelimi insan garip bir bitki ya da hayvan görür, gördüğü şey onu dehşete düşürür ve bunun sonucunda o kişi Allah'ı tespih eder. Halbuki bu durum hayvanın içinde yaşadığı toplum için hiç de şaşırtıcı değildir. Ya da insan, eşyanın sırrını meşhur bir ilimle öğrenir. Nefse garip gelen her şey kişide hayranlık uyandırırken alışkın olanlar için hiçbir tesir uyandırmaz. Tantâvî'ye göre asa günümüzde de yılana dönüşmektedir. Fakat bu, uzun zaman içinde olmaktadır. Buna göre asa zamanla ufalanmakta, çürüyüp terkip olarak toprak cinsinden olmaktadır. Sonra bazı haşereler için yiyecek olan bu asa yılanlar tarafından yenmekte ve böylece asa yılana dönüşmektedir. İçinde yaşadığımız âlem devamlı bir dönüşüm içindedir. Uzun zaman içinde her şey her şeye dönüşmekte fakat insanlar alışık olduklarından bu durum onları etkilememektedir.[53]

Görüşünü desteklemek üzere örnekler sunmaya devam eden Tantâvî, Almanların ağaçlardan ipek elde etmesini uzun uzun anlatmaktadır. İpeğin kayadan da üretildiğini ve söz konusu ipeğin ateşten etkilenmediğini belirten Tantâvî, konuyu Asya ülkelerinde yetişen ekmek ağacına, kendisinden halis süt elde edilen kaymak ağacına getirmekte ve bunlar üzerinden bir örnek-hayal sunmaktadır. Bu hayalde ev, sandalyeler, alet edevat tahtadan; aile fertlerinin giydiği elbiseler ipek ağacından ya da kaya ipeğindendir. Bütün mobilya ve yastıklar aynı ipekle kaplanmış, hatta soba ve yakma araç gereçleri de tahtadan yapılıp kaya ipeği ile kaplanmıştır. Üstüne üstlük bu insanlar ağaçtan elde edilen ekmeği, sütü ve kaymağı tüketmektedirler. Söz konusu hayal üzerinden Allah'ın barınak, elbise, yiyecek ve içeceğimizi topraktan

[52] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.
[53] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.85.

bitirdiğini, bu durumun bilgeler nezdinde Allah'ın ayetlerinden olduğunu belirten Tantâvî, aynı durumun cahiller için bir önem arz etmediğini belirtmiştir. Ona göre zikri geçen durum "Andolsun o, rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü." (Necm 53/18) ayetini ve el-asa ayetlerini hatırlatmaktadır.[54]

Sure içi tenâsüp üzerinden işârî tahlillerini destekleme yoluna giden Tantâvî'ye göre Allah, Tâhâ suresinin başında göklerden ve yerden bahsetmiş, sonrasında da her şeye yaratılışını verenin kendisi olduğunu söyleyerek konuya tekrar dönmüştür. (Tâhâ 20/50) Söz konusu ayetlerin devamında ise gökten su indirdirilmesinden, bitkilerden ve çeşitlerinden, hayvanlardan, doğan, ölen ve diriltilecek olan insan türünden bahsedilmiştir. Ona göre bu durum üç evre halinde besin zincirinin ifade etmektedir. Tantâvî, olağanüstülük olarak gördüğü bu durumların Hz. Mûsâ'nın asası ve onun yılana dönüşmesi ile tekrar vurgulandığını ifade etmiştir.[55]

Seyyid Kutub'a geldiğimizde ise asa-yılan olayında asanın bilfiil yılana dönüştüğünün ifade edildiği fakat zikri geçen olayın tabiattaki dönüşüme de yorulduğu, dolayısıyla ikili bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir.[56] Bu çerçevede söz konusu mucizeye Tantâvî gibi yaklaşan Seyyid Kutub, asa-yılan mucizesinin her an meydana geldiğini fakat insanlara çarpıcı gelmediğini belirtmiştir. Oysa ona göre milyonlarca cansız cismi oluşturan zerreler her an canlı bir hücreye dönüşmektedir. İnsanların bu dönüşüme kör olmaları, duyularının ve somut deneyimlerinin tutsağı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bir değneğin yılana dönüşmesi bu tür insanların dikkatini çeker de sayısız can bulma mucizesi dikkatini pek çekmez. Tabiatta cari bu tür olayların kanıksanması, onların kişide bırakacağı yenilik ve orijinalliği öldürmekte ve insan bu tür olayların yanından umursamaz bir şekilde geçip gitmektedir.[57]

---

[54] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.85-86.
[55] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.89.
[56] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl,* C.V, s.2593.
[57] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.IV, s.2332; Seyyid Kutub'dan zikri geçen bölümü alıntılayan Saîd Havvâ'nın da benzer bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Saîd Havvâ'nın ilgili görüşü için bkz. Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.VII, s.3356.

## b. Ateş Görme ve Asa Mucizesi- Arınma ve Bilime Yönelme

Kıssaları ilmî gerçekler için araç olarak gören Tantâvî, ilk asa-yılan olayı öncesinde vuku bulan Hz. Mûsâ'nın ateş görmesi olayı ile asa-yılan mucizesini işârî tahlile tabi tutmuş ve bu işârî tahlil üzerinden söz konusu iki olay arasındaki tenâsübe değinmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın gördüğü ateş, kendisini kalp temizliğine teşvik etmek içindir. Asa-yılan olayı ise bir amaca teşvik etme anlamı taşımaktadır. Söz konusu amaç da insanları, fizik ve astronomiyle ilgili bilgiler edinmeleri için ilmi hakikatlere sevk etmektir. Yeryüzünde her an meydana gelen dönüşümün *(inkılâb)* kaynağının bu deliller ve olağanüstülükler olduğunu ifade eden Tantâvî'ye göre işin özü aslında budur. Allah, asanın yılana dönüşmesiyle ilim ve hikmetlerin sınırsızlığını vurgulamak istemiştir. Tantâvî, konuyu maddenin dönüştürülmesinde, ondaki gizli ilahi sanat eserlerinin ve hikmetin ortaya çıkarılmasında Batı'nın ortaya koyduğu yetkinliğe de getirmektedir. Ona göre Bâtılılar, gönülleri ve bakışları ilimlerin güzelliklerine ve hikmetin şaşırtıcı yönlerine çekmişlerdir. Bu yetkinlikle onlar elektrik, kömür, petrol ve demirden çok farklı şekilde faydalanmışlar, maddelerden kimyasal gazlar elde edip düşmanlarını bunlarla kâh kör ve sağır etmiş kâh yakmışlardır. Tantâvî'ye göre Allah bu kıssa ile mü'minleri maddenin şaşırtıcı hallerine götürmekte iken halk Hz. Mûsâ'nın asası ile oyalanmaktadır. Hz. Mûsâ'nın asasının bir remiz olduğunu ifade eden Tantâvî az önce zikrettiğimiz tenâsüp üzerinden açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre ilk olayın öncesindeki ayetlerde ifade edildiği üzere insanlar kalplerini zikir ve ibâdet ile arındırdıktan sonra bu arı duru gönüllerini bilime çevirmeli ve Bâtılılar gibi bilimde uzmanlaşmalıdır. Tantâvî'ye göre bu davranış, Allah'ı sevdiğimizin de bir göstergesidir.[58]

## c. Asanın Yılana Dönüşmesi- Kadın Erkek İlişkilerinin Dönüşümü

Kur'ân kıssalarının tabiat nizamını temsil ettiği iddiasında olan ve asa-yılan mucizesinin de tabiattaki nizam ve dönüşümü temsil ettiğini ifade eden Tantâvî, söz konusu dönüşümü soyut örnekler üzerinden de anlatma yoluna gitmiştir. Ona göre genç kız ve erkeğin, ilk buluşma dönemlerinde şehvete tutkun iken çocuk sahibi olduktan sonra şehvetlerinin rahmet ve merhamete dönüşmesi de tabiattaki somut

---

[58] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.

dönüşümün soyut bağlamdaki ifadesi olarak düşünülebilir. Tantâvî'ye göre eskiden önemli olmayıp ikincil olan çocuk, aile düzeni gibi konuların sonraki süreçte önemli hale gelmesi de asa-yılan mucizesinin bizlere mesaj olarak ilettiği tabiat dönüşümüne örnek olarak verilebilir. [59]

Tantâvî'ye göre asa-yılan mucizesinden çıkarılması gereken anlam bu olmakla birlikte halkın gönlü Hz. Mûsâ'nın asası, ilk asa-yılan olayındaki tutuşmuş ağaçla meşguldür. Ona göre bütün bu olumsuzluklara karşın her toplumda Allah'ın ilhamıyla bilge insanlar neşe ve nükte lezzetiyle dolu ilgi çekici kıssalar te'lif etmişler, onlarla bazı faziletlere işaret etmişlerdir. Bu çerçevede Kur'ân'daki kıssalar doğal güzelliğe; Kelile ve Dimne'de yer alan öküz, aslan, kurt, çakal, kaplan, tilki, güvercin ve benzeri hikâyeler ise insan eli tarafından yapılmış süslere benzemektedir. Bir doğal güzeldeki hakiki güzellik ya da süs ve beşer eliyle yapılmış yapay güzellik, karşı cinsi cezp edip birlikte olma ile nasıl oğullar ve kızlar olarak netice veriyorsa asa, yılan, Hz. Mûsâ ve Harun gibi Kur'ân kıssalarındaki hakiki güzellik ile insan eli ve hayaliyle oluşan hikâyelerdeki yapay güzellik de birçok edep, ilim ve hikmeti doğurabilir.[60]

Tantâvî'ye göre genç erkek ve kızın, birlikte olmaya çeken şehvetlerden, zürriyet terbiyesi ve hayatın ıslahı aşamasına yavaş yavaş yönelişi nasıl görülüyorsa cahillerin ve çocukların da Kur'ân'daki kutlu kıssalar, latif manalar, edebe dair birçok yön ya da diğer eserlerdeki yapay edebi yönlerden hikmet, ilim ve kevnî hakikatleri anlamaya tedrîcî olarak yol alması da o şekilde gözlemlenmektedir. Yine genç kız ve erkeğin sonraki süreçte terbiye noktasında ortak, çocuklarının terbiyesi ve evlendirilmesi dışında bir şey düşünmeyen iki ihtiyar olduğu nasıl görülüyorsa bu ümmetin bilge ve âkillerinin de Hz. Mûsâ ve Hz.Harun'la ilgili kıssa örnekleri üzerinden tedrîcî olarak mutlu oldukları, bunlar üzerinden aşama aşama önce ateşe, sarmaşığa, asaya, yılana ve bunların dönüşümüne alışıp sonrasında ise hakikatlerin özüne tutunarak kendilerini kuşatan tabiat ilimlerine yol aldıkları öylece görülmektedir. Tantâvî'ye göre bu durum aslında: "Bizim rabbimiz her şeye yaratılışını veren ve ona hidayet edendir, dedi." ayeti (Tâhâ 20/50) ile "O,

[59] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.88-89.
[60] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.89.

yeryüzünü size beşik yapan ve gideceğiniz yere ulaşasınız diye sizin için orada yollar var edendir." (Zuhruf 43/10) ayetinde görülebilir. Bu tedrîcî gidiş –bitki, hayvan ve insan zinciri- dirilişin sonuna kadar böylece devam etmektedir.[61]

Tantâvî'ye göre durum bu minval üzereyken diğer bir deyişle ayetler insanları değişik metotlara başvurarak -olağanüstülükler, mucizeler, tabiatın değişkenliği, peygamber eliyle tabiatın şekil alması ve Allah'ın hitabıyla yeşil ağaçta ateşin ortaya çıkmasından bahsederek- aşama aşama edebi ilimlerden tabii ilimlere sevk etmişken ümmetin bütün bunlardan bîhaber olmasına şaşmamak elde değildir.[62] Usta müelliflerin de, kıssalar, hikâyeler, insanı etkileyen özlü sözler yoluyla bilgi sunduklarını belirten Tantâvî, izinsiz girdikleri için bunların insan nefsinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ kıssası ağaçlar, çiçekler ve yapraklar gibidir. Onu halk da anlar elit kesim de anlar. Yalnız bilge olanlar meyvenin nerede olduğunu bilir ve onu devşirirler. Tantâvî'ye göre bu kıssanın meyvelerinden biri de Allah'ın, "Rabbimiz her şeye yaratılışını verip ona hidayet edendir." sözüdür. "Her şeye yaratılışını verdi." sözü bugün muazzam mikroskop ve teleskoplarla görülür hale gelmiş, tabiat ilimleri de bütünüyle buna göre şekillenmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ ile Firavun arasındaki diyalogları ve hikâyeleri duyan bir kişi birden kendisini tabiat ilimleri üzerinde çalışan biri olarak bulur.[63]

### d. Asa-Yılan Mucizesi ve Sidretü'l-Müntehâ- Semâvî ve Arzî İlimler

İşari tahlillerine ve temsîlî anlatımlarına devam eden Tantâvî, birini Hz. Peygamber'in, diğerini Hz. Mûsâ'nın müşahede ettiği iki büyük ayetten bahsetmektedir. Ona göre bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın göğsüne soktuktan sonra bembeyaz bir halde çıkardığı eli ve yılana dönüşen asasıdır. Diğer büyük ayet ise hadislerde aktarıldığı üzere Hz. Peygamber'in Sidretü'l- Müntehâ'da müşahede ettikleridir. Hadislerde aktarıldığına göre Sidretü'l- Müntehâ'ya çıkarıldığından bahseden Hz. Peygamber, oranın yemişlerini Hecr'in testilerine, yapraklarını ise fillerin kulaklarına benzetmiştir. Ayrıca hadislerde orayı Allah'ın emrinden bir emrin kapladığı, Hz. Peygamber'i garip bir halin aldığı ve söz konusu yerin güzelliğinin

---

[61] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.89.
[62] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.89.
[63] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.97

hiçbir kul tarafından anlatılamayacağı ifade edilmiştir. Tantâvî, her iki olay için de ayetlerde *âyât-i kübrâ* ifadesinin (Tâhâ 20/23; Necm 53/18) kullanılmasından yola çıkarak zikri geçen iki olayı birlikte değerlendirme yoluna gitmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın ayeti yer ile Hz. Peygamber'in ayeti ise semayla ilgili olağanüstü bir durumu ifade etmektedir.[64]

Tantâvî'ye göre kıssalara bakışta merkezde olması gereken algı, bu iki ayet için de geçerlidir. Muhammedî ve Mûsevî bu iki ayet aslında ilimlerin kapısını açmak için gelmiştir. Hz. Peygamber'in ayeti semâvî, Hz. Mûsâ'nınki ise arzî ilimleri kapsamaktadır. Ona göre bir ayetin büyüklüğü iki durumdan birinin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Ayet ya Hz. Peygamber'in Sidretü'l- Müntehâ'da gördükleri gibi hacim olarak büyük ve korkutucu olmakla birlikte kendisinde diğer vasıflarını aşan bir güzellik vardır. Ya da Hz. Mûsâ'nın el ve asa mucizelerinde olduğu gibi alışılmadık, eşsiz bir güzelliğe sahiptir ve bunun bilinen bir sebebi de yoktur. Diğer bir ifadeyle büyük ayetler kaçınılmaz olarak iki seçenekten birine dâhildir. Ya hacim ve miktar olarak büyüktür ya da özelliklerinin garip bir şekilde değişmesinde eşsizdir.[65] Ona göre ayetlerin büyüklük ve küçüklüğü, görenin nefsinde uyandırdığı tesirin miktarıyla alakalıdır. Hz. Peygamber ve Hz. Mûsâ'nın hazırlık durumları, müşahede ettiklerinin tesir gücünü belirlemiştir.[66]

Tantâvî ilgili Kur'ânî referanslara dayanarak[67] Peygamberlerden sonra Allah'ın ayetlerinin kesilmediğini, günümüzde de Allah'ın pek çok ayet gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber ve Hz. Mûsâ'ya gösterilen ayetler kesintiye uğramamıştır. Kur'ân sağımızda, solumuzda, üstümüzde ve altımızda ayetler olduğunu belirtmiştir. Allah da bunları bize gösterme vaadinde bulunmuştur. Dolayısıyla bu durum Sidretü'l- Müntehâ ya da Hz. Mûsâ'nın asasına has bir durum değildir.[68]

---

[64] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.83.
[65] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.81.
[66] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.83.
[67] "Allah, size âyetlerini gösteriyor. Allah'ın hangi âyetlerini inkâr edersiniz? (Mü'min 40/81)"; "Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu kendilerine iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şâhit olması yetmez mi? (Fussilet 41/53)"; "Gece ve gündüz, Güneş ve Ay, Allah'ın âyetlerindendir…(Fussilet 41/37).
[68] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.83-84.

Kur'ân, mü'minlerin gelişmesi için nazil olmuştur. Sidretü'l- Müntehâ ve asa-yı Mûsâ ayetini işitmek cahilin ilerlemesini sağlamaz. Hatta Tantâvî 'ye göre bu iki ayeti birçok insan duymakta, onlara rast gelmekte fakat yüz çevirmektedir. Çünkü insanlar bu iki ayetin yere ve göğe dair ilimlerin kapısını açtığını bilmemektedir. Söz konusu iki ayet, bıraktıkları etkinin büyüklüğüyle büyük oldukları gibi mü'minler de kendilerinde büyük etki bıraktığında ve faydasına muttali olduklarında yer ve gök ayetleri büyük olacaktır.

Allah'ın mü'minlere ilmî ayetlerini Avrupa ve Japonya'da gösterdiğini, onların yazdığı kitaplarda bu ayetlerin okunduğunu ifade eden Tantâvî, bunun yetmeyeceğini, söz konusu ayetlerin tanınması gerektiğini ifade etmiştir. Allah gerek bu tefsîr ve gerekse toplar, uçaklar, Bâtılıların bazı İslam ülkelerine gönderdiği boğucu gazlar vasıtasıyla hem kavlî hem de fiilî olarak bu ayetleri göstermiştir. Ancak gâfilin katında ayetler; körlerin katındaki güzellik, sağırlar nezdindeki güzel ses gibidir. Tantâvî'ye göre Sidretü'l- Müntehâ astronomiye, Hz. Mûsâ'nın asası ve eli ise fizik ve kimyaya işaret etmektedir. Ancak bunu da herkes görememektedir. Göğün bizim için Allah'ın ayetlerinden bir ayet olması ve onun güzelliğini idrak etmemiz ancak astronomi ile mümkündür. Yerin şaşırtıcı yönleri de ancak fizik ve kimya öğrenilerek ortaya çıkar. Ona göre kimya ilmi, Allah'ın yeryüzündeki eşsiz yaratmasını gösteren helal bir sihirdir. Allah, insanlara ayetlerini göstermek istemekte fakat Müslümanlar bunu görmek istememekte, peygamberlerine de uymamaktadırlar. Allah, peygamberlerine ayetlerini göstermiş, onlar da ilahi rehberlikle görmüşlerdir. Tantâvî'ye göre Müslümanlar, çalışarak ve düşünerek bu ayetleri görmeye ve anlamaya mecburdur.[69]

### e. Bilimselci Tefsîr-Kıssaların Gerçekliği

"Toplumlar uçak, gemi, denizaltı gibi teknolojik işlerle uğraşıp ilerlemişken Kur'ân'daki kıssaların; Sâmirî'nin buzağısının, Firavun'un sihirbazlarının, Mûsâ'nın asasının anlatılmasında ne fayda olabilir?" sorusunun âlim bir zat tarafından kendisine yöneltildiğini ifade eden Tantâvî, söz konusu soru üzerinden kıssaların gerçekliği hususundaki görüşlerini aktarmıştır. Ona göre kıssaların gerçekliği

[69] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.84-85.

konusunda insanlar iki kısma ayrılmaktadır. Bazı insanlar, bu işlerin gerçekleşmediğine inanırken, diğer bazıları ise bunları hak olarak görmektedirler. Tantâvî'ye göre bu durum, kıssaların kinayeli bir anlatıma sahip olduğunun idrak edilmesiyle çözüme kavuşturulabilir.[70]

Kinayede, asıl mananın kastedilmesi mümkünken ona bağlı başka bir anlamın kullanıldığını belirten Tantâvî, kendisinin gerçek anlamı inkâr etmediğini yalnız sırf lafızda da takılıp kalmadığını ifade etmiştir. Ona göre kinaye hakikatten daha beliğdir ve kıssaların aslını araştıranlar cahillerdir. Çünkü konu ilim ve hikmet konusudur. İlim ve hikmet de kıssadan ibret almakla gerçekleşir. Tantâvî'ye göre kıssaları gerçek anlamında almak kişiye vakit kaybettirir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın asasının nasıl olduğunu düşünen bir kişi tasdîk ile tekzîp arasında kalacaktır. Bu ise dalâlet ve vebaldir. "Onunla pek çoğunu yoldan çıkarır pek çoğunu da doğru yola iletir." ayeti de aslında bu şekilde gerçekleşmektedir. Böylece Allah kıssaların lafzına takılıp vakitlerini zayi edenleri saptırır. Çünkü onlar kelamdan kastın ne olduğunu bilmemektedir. Bu kinayelerden neyin murat edildiğini araştıran mütefekkirler ise doğru yolu bulurlar.

Tantâvî'ye göre Hz. Mûsâ'nın asası, Firavun'un sihirbazları ve Sâmirî'nin buzağısı ile vurgulanmak istenen, sadece olağanüstülüklere dayanmanın imanın devamı için yetmeyeceği gerçeğidir. İmanı koruyan tek şey, Firavun'un sihirbazları gibi ilmî yetkinliğe sahip, akıllı fikirli olmaktır. Bu yüzden fizik ve astronomi ilimleri okutulmalıdır. Çünkü bunlar düzenli tek bir silsile olup hem dünya hem de ahiret için gereklidir. İlimlerin en güzel ve faziletlileri olarak tavsif edilebilecek söz konusu ilimler aslında tevhit, Allah aşkı, Allah'a şükür ilimleridir. Fıkıh ilmi ise ancak bunların bir fer'i olabilir. Fer' ise asıldan daha önemsizdir. Bütün Müslümanların bunu duyması ve buna göre hareket etmesi gerekmektedir.[71]

Yukarıda sözü edilen ifadelerinden yola çıkarak Tantâvî'nin, kıssaların gerçekliği hususunda tevakkuf halini benimsediğini ve ilgili konuda net konuşmaktan kaçındığını söylemek mümkündür. Ayrıca tefsîrinde konumuza dair ayetleri önce

---

[70] Kıssaların gerçekliğiyle ilgili bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.IV, sayı 1, Ocak-Haziran 2004.
[71] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.131-132.

lafzî açıklamaya tabi tutup konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra "lafızda kalanları" ağır bir şekilde eleştirmesi Tantâvî'nin kıssaların gerçekliği hususunda çıkmazda olduğu hissini vermektedir.

Asa-yılan mucizesiyle ilgili ayetlerin literal okumaya tabi tutulduğunda bilimsel açıdan açıklanamamasının Tantâvî'yi işârî/bilimselci tahliller yapmaya sevk ettiği söylenebilir. Söz konusu metotla, literal okunduğunda günümüzde bilimin ulaştığı sonuçlarla uyuşmayan ayetler bilimle uyuşur hale getirilmiştir. Böylece olay, kişi, yer, zaman, olay örgüsü ve bağlam gibi unsurlara sahip kıssaların üzerine örtü çekilmiş ve bu kıssalar çözülmemiş halde bırakılmıştır. Kıssanın, rivayetlerden ve Tevrat'tan destekle vuku bulmuş bir olay hüviyetinde aktarıldıktan sonra gerçeklik bakımından bilinmezliğe terk edilmesi, bilimselci paradigmanın, sınırlı sistematiğiyle uyuşur hale getiremediği için kıssaların gerçekliğiyle ilgili kendisini teslim etmek zorunda kaldığı tevakkuf halini gözler önüne sermektedir.

Tantâvî'nin Kur'ân kıssalarının mukâbili olarak zikrettiği Kelile ve Dimne hikâyeleri, söz konusu tevakkuf halinin, kıssaların hakikatte gerçekleşmemiş olabileceği fikrine daha yakın durduğunu göstermektedir. Zira hakikat-mecaz arasında gidip gelen kinayede ağırlığın mecaz anlam üzerinde olması, durumun Kelile ve Dimne hikâyeleri ile örneklendirilmesi, Tantâvî'nin kıssaların gerçekliği hususundaki yaklaşımı hakkında bizleri aydınlatmaktadır.

### f. Bilimselci Tefsîr- Metnin Araçsallaştırılması

Tantâvî özelinde bilimselci tefsîr anlayışıyla ilgili olarak dikkat çeken diğer bir husus ise konumuzla ilgili rivayetlerin sıhhatine bakılmaksızın işârî tahlil ve değerlendirmeye tabi tutulmuş olmasıdır. Bu çerçevede Tantâvî, asa-yılan mucizesini ele alınırken asayla ilgili aktarılan İsrâilî rivayetleri de işârî tahlile tabi tutmuş ve İsrâiliyyât ile ayetle sabit olanlar arasında ayrım yapmamıştır. Hz. Mûsâ'nın Firavun'la karşılaşması esnasında gerçekleştiği rivayet edilen olağanüstü olayları aktaran Tantâvî[72], söz konusu rivayetleri Kur'ân'ın değil hadislerin aktardığını ancak ne olursa olsun bunların önemli olmadığını ve asıl önemli olanın kıssalardan ibret almak olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte temsîlî /kinâyî okuyuşla ulaşılmak

[72] İlgili rivayet için bkz. Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.201.

istenen hedef söz konusu olduğunda asayla ilgili olağanüstülük içeren rivayetler[73] ile Deccâl-Mehdi-İsa gibi kavramların[74] işârî tahlile tabi tutulduğu ve söz konusu rivayetlerin hiçbir şekilde eleştiri süzgecinden geçirilmediği görülmektedir. Bu durum bir çelişki olarak durmasının dışında Tantâvî'nin, bilimselci yaklaşımın hedefine kilitlenip bu uğurda sahîh veya sakîm her türlü aracı kullandığı izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca bu durum, işârî tahlillerinin inandırıcılığını zedelemekte, bilimselci tefsîrin önde gelen savunucusu olarak tefsîrindeki tezlerin zeminini bilimsellikten uzaklaştırmaktadır. Bu durum Tantâvî ve onunla aynı metodu kullanan müfessirlerin metni araç olarak görüp kelime ve kavramları boş bir kap olarak düşündüğünü ve onu kendi hedefi doğrultusunda istediği anlam ile doldurduğunu göstermektedir.

Tantâvî'nin metni araçsallaştırmasının diğer bir örneğini kendi temsîlî okuyuşunu desteklemek üzere referans olarak kullandığı ayetlerde görmek mümkündür. Tantâvî, Kur'ân'ı literal okuyan, asa-yılan olayında asa ve yılanda kalıp buradan ibret ve ilim boyutuna geçemeyenlerin uykuya daldığını belirtmiştir. Ona göre böyle yaparak bu kimseler Kur'ân'ı ve onun anlaşılmasını mehcûr bırakmışlardır. Tantâvî'nin kendi temsîlî /bilimselci okuyuşunu ispat etmek üzere Furkan 25/30 ayetini[75] yaygın kabulden farklı anlamlandırarak kullandığı görülmektedir. Buna göre Kur'ân'ı mehcûr bırakmak, onu Tantâvî'nin işaret ettiği şekilde temsîlî-kinâyî olarak anlamamak anlamına gelmektedir. Söz konusu ayeti kendi yaklaşımına uygun olarak yorumlayan Tantâvî, ilgili ayet üzerinden Kur'ân'ın yanlış yorumlanmasından da söz etmiştir. Ona göre söz konusu yanlış yorumlama Kur'ân'ın, fıkıh ilminin bir özeti olduğunun zannedilmesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Tantâvî'ye göre bu anlayışta olanlar fıkhın dışında kalan kısımlara çalışmayı gereksiz görmektedirler. Onlara göre bu kısımla ilgili ancak teberrüken

[73] Rivayetlerde asanın yılan, meyve veren ağaç ve aydınlatan muma dönüştüğünün aktarıldığını belirten Tantâvî, âkil insanların söz konusu dönüşümün tabii ilimler çerçevesinde gerçekten vuku bulabileceğini bildiklerini ifade etmiştir. Tantâvî'nin söz konusu görüşü için bkz. Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.77.

[74] Avrupa'nın elçileri vasıtasıyla Müslüman aydınları lezzet ve şehvetlere batırdığını ve bu durumun Ucûbe Deccâl'in işlerine çok benzediğini belirten Tantâvî, Müslümanların sağ ellerindekini attıklarında sihirbaz hilesi türünden dalâletlerin ortadan kalkacağını, diğer bir ifadeyle Deccâl'in Mehdi ve İsa önünde iflah olmayacağını belirtmiştir. Ona göre böylece İsa Deccâl'i öldürecek, hak bâtıla galip gelecektir. Tantâvî'nin söz konusu görüşleri için bkz. Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.135.

[75] Peygamber, "Ey Rabbim! Kavmim şu Kur'ân'ı terk edilmiş bir şey hâline getirdi" dedi.

çalışılabilir. Tantâvî'ye göre bu anlayış yüzünden Kur'ân'ın kıssaları, öğütleri, âdâbı ve ahlakı terk edilmiş, Müslümanlar hafif bir uykuya dalmışlardır. İlgili ayetteki Kur'ân'ı mehcûr bırakmaktan kasıt da budur.[76]

Allah'ın yeryüzüne bir din indirmediğini ya da diğer bir ifadeyle orada bir din yaratmadığını belirten Tantâvî, yeryüzü için uygun olanın İslam için de uygun olacağını, İslam'ın yeni ilimlere uygun bir din olduğunu belirtmiştir. Ona göre tabiat ilimleri ile İslam, tencere-kapak misali birbirine uygundur ve bu bakış benimsendiğinde Müslümanlar söz konusu ilimleri, tevhit ve marifetullah ilmi gibi düşünerek icra edecekler, bu durum da Allah sevgisini artıracak ve en yakın zamanda meyvesini verecektir. Tantâvî'ye göre Müslümanların insanlık için çıkarılmış en iyi ümmet olduğunu bildiren ayet (Âl-i İmrân 3/110 ) bu şekilde gerçekleşmiş olacaktır.[77] Dolayısıyla Tantâvî'ye göre asa mucizesi özelinde Kur'ân'daki kıssaların tabiat ilimlerine atıf olmak üzere indirildiğinin bilinmesi ve tatbikatın da buna uygun yapılması söz konusu ayetin medlûlünü oluşturmaktadır.

### g. Bilimselci Tefsîrde Asa-Yılan Mucizesinin Medlûlüne Dair Belirsizlik

Tantâvî'nin asa-yılan olayıyla ilgili işârî/bilimselci yorumlarında söz konusu olayın gösterge olarak neyi ifade ettiği konusunda çelişkili yaklaşımlara rastlanmaktadır. Zira ona göre Hz. Mûsâ Firavun'a "asa ve el"i göstermiş, diğer bir ifadeyle ondan tabiat ilimlerini okumasını istemiş ve onu Allah'ın sanatına ve eylemlerine yönlendirmişken o, ilmi çizginin dışına çıkmak için geçip gitmiş olan nesillerin durumunu sorarak Hz. Mûsâ ile tartışma yoluna gitmiştir. Asa ve el mucizesini, "tabiatın olağanüstülükleri" olarak ifadelendiren Tantâvî, Hz. Mûsâ'nın bu yolla Firavun'u aşama aşama tabiat ilminin özüne götürdüğünü belirtmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Firavun'dan istediği, onun yeryüzü ilimlerini okumasıdır. Allah'ın bütün ayetlerini göstermesinden (Tâhâ 20/56) kasıt da budur. Tantâvî'ye

---

[76] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.
[77] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.

göre söz konusu ayetle, geneli ilgilendiren olağanüstülükler ile özel bir gruba dönük tabii ayetler kastedilmiştir.[78]

Söz konusu açıklamalara bakıldığında asa ve el mucizesinin tabii ilimler cümlesinden addedildiği hatta söz konusu mucizelerle Hz. Mûsâ'nın Firavun'u tabii ilimlerin özüne çekmek istediğinin ifade edildiği görülmektedir. Ne var ki Tantâvî, tefsîrinin başka bir yerinde, her peygamberin kendi toplumunun dili ve kavminin meşgul olduğu türden deliller ile gönderildiğini ifade etmiş ve asa mucizesinin, Firavun dönemine özgü sihir türünden bir delil olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede ikinci asa-yılan olayının hemen öncesinde Firavun ile Hz. Mûsâ arasındaki diyalogda Hz. Mûsâ'nın ifadesi olarak aktarılan "Sana apaçık bir delil getirmiş olsam da mı?" (Şu'arâ 26/30) ayetini Tantâvî: "Ben sizin zamanınıza ve durumunuza uygun açık bir delil getirmiş olsam da bunu (hapsetme) yapar mısın? Çünkü siz sihre meftun bir toplumsunuz ve sihre tutkun olan, onun dışında kalan aklî ilimlerden de uzaklaştırılmıştır." şeklinde açıklama yoluna gitmiştir.

Sihrin, nefisleri hakikatlerden alıp vehmin yarattığı ve hayalin görünür kıldığı işlere yönlendirdiğini ifade eden Tantâvî, Hz. Mûsâ'nın delilinin o dönemin ilim türünden olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kur'ân, belâgate tutkun olan Arapları nasıl bu alanda aciz bırakmışsa sihre tutkun olan Mısırlılar da Hz. Mûsâ tarafından meftun oldukları alanda aciz bırakılmıştır. Yalnız Tantâvî'ye göre ne fesâhat ne de sihir aslî iştir. Bunlar ancak peygamberin gönderildiği toplumun gerektirdiği tâlî durumlardır. Yoksa hakikatler, araştırma ve incelemeye daha layıktır.[79]

Tantâvî'ye göre Hz. Mûsâ Firavun'a, "Sana apaçık bir şeyle geldiysem de mi?" diyerek aslında: "Ey Firavun, sen aklınla tefekkür etmekten ve fikrinle hakikatlere yönelmekten yüz çevirdin. Diğer âkil insanların kabul ettiği şeyden yüz çevirdiğine göre ben senin katında makbul bir şey getirmiş olsam da yüz çevirir misin? Bu makbul şey de sana sihir konusunda üstün gelmektir." demek istemiştir. Ona göre bu durum belâgat ve sihrin, kevnî ilimlerin fayda vermemesi durumunda başvurulan tâlî deliller olduğunu göstermektedir.[80]

---

[78] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.90.
[79] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.15-16.
[80] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.16.

Tantâvî'ye göre, Arapların beliğ söze meftun olacağını bilen Allah, belâgati bilenin eşsiz mucize olan Kur'ân'ın sırrını da bileceğini ilm-i ebedîsi ile kuşatmış durumdadır. Yalnız ona göre Kur'ân'ın bu vasfı, Arap olan belâgat ehli ya da onlar gibi olanlar için geçerlidir. Diğer bir deyişle sözü edilen durum sadece sınırlı bir grup için hüccet kılınmıştır. Bütün toplumlar ve akıl sahipleri düşünüldüğünde ise bu eşsiz nizam ve hayranlık uyandıran yaratılış hüccet kılınmıştır. Tantâvî'ye göre Arap dilini ve belâgatini bilen ve burada kalan kişi yanılmıştır. Çünkü o, Kur'ân'ı cahilî Arap'ın bildiğine hapsetmiştir. Bu, utanç verici bir cehalettir. Kur'ân; akılları açmak, ilimleri anlamak, kâinâtın sırlarını idrak etmek için bir kapıdır. Belâgat noktasında duran bir belâgatçi uykuda ve dikkatsiz demektir. Halbuki onun, Kur'ân kapılarından ilimlere girmesi, İslam ümmetine ilimlerin öğrenilmesini tavsiye etmesi gerekir. Çünkü Kur'ân, bunların kapısıdır.[81] Netice itibariyle Tantâvî'ye göre Kur'ân'a bakıldığında, belâgat ve sihre dair sözün, kevnî makûlâtın anlaşılmaması üzerine geldiği görülmektedir.[82]

Zikri geçen açıklamalar, asa mucizesinin gösterge olarak neyi ifade ettiği hususunda Tantâvî'nin net bir görüşe sahip olmadığını göstermektedir. Zira Tantâvî'nin asa mucizesini hem tabii ilimlere atıf, Firavun'u tabii ilimlerin özüne götüren araç ve tabii olağanüstülükler olarak hem de tabii ve kevnî ilimlerle irşâdın fayda vermemesi sonucu başvurulan sihir türünden bir ameliye olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca ilgili ifadelerde asa-yılan mucizesinin Tantâvî'nin işaret ettiği şekildeki yorumunun hangi zamanı ve kişileri kapsadığı hususu da belirsiz kalmaktadır. Diğer bir deyişle tefsîrinde asa-yılan olayının medlûlünün tabiattaki değişim ve dönüşüm olduğunu uzun uzun ve farklı örneklerle açıklayan Tantâvî, bu medlûlün hangi dönemde ve kimler tarafından anlaşıldığı hususunu belirsiz bırakmıştır Zira tefsîrindeki açıklamalara bakıldığında sihirbazların asa mucizesindeki tabii ve kevnî ilimlere dair alt yapıyı tam olarak kavrayıp kavramadıkları belirsizdir. Tantâvî'nin kinâyî-temsîlî bakışını destekleyen rivayetlerin bulunmadığı dikkate alındığında Hz. Peygamber ve ashabın da söz konusu temsîlî bakışı yakalayamadığını söylemek mümkündür. Bu durum, ayetlere dayalı işârî tahlillerin Hz. Peygamber ve sahabe tarafından da anlaşılmadığı

[81] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.16.
[82] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.XIII, s.16.

neticesini doğurmakta, “ayetlerin doğru anlaşılma zamanı”na dair yeni bir tartışma alanı açmaktadır. Netice olarak bilimselci yaklaşıma bakıldığında asa-yılan olayının medlûlü ve bu medlûlün kimler tarafından nasıl ve ne zaman algılandığı hususunda belirsizlikler, çelişkiler ve tartışmalı alanlar olduğu görülmektedir.

### h. Bilimselci Tefsîrde Canlılık ve Aktüalite

Modern dönemde kaleme alınan tefsîrlerde dikkat çeken hususlardan biri de klasik tefsîrlerden farklı olarak kıssaların açıklanmasında güncel hadiselere yer verilmiş olmasıdır. Bu anlayışla özelde kıssalar, genelde Kur’ân, asrın idrakine sunulmuş ve ayetlerin günümüze bakan tarafının aydınlatılması hedeflenmiştir.

Klasik tefsîrlerde asa-yılan mucizesinin olay örgüsünü oluşturan unsurlar, güncel hadiselerle ilişkilendirilmeden açıklanmış, tefsîrin yazıldığı dönemdeki olaylara kadar değil de Hz. Peygamber dönemine kadar getirilmiştir. Üç asa mucizesi kapsamında tefsîr kaynaklarımızda Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ’nın karşılaştırılması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz konusu genellemenin dışında klasik dönemde de sayıları az olmakla birlikte ayetleri güncel hadiselerle bağlantılı olarak yorumlayan müfessirlerle karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda Zemahşerî, ikinci asa-yılan olayında Firavun’un Hz. Mûsâ’dan mucize istemesini, “herhangi bir iddianın doğru olup olmadığını belirlemek için delil istemenin gerekli olması” bağlamında ele almıştır. Söz konusu davranışı takdirle karşılayan Zemahşerî’nin, zikri geçen davranışın bazı ehl-i kıblede olmadığını söylemesi ise klasik anlayıştan farklı olarak asa-yılan olayındaki bir unsurun aktüel olarak değerlendirilmesi anlamı taşımaktadır.[83] Âlûsî de tarihte Firavun’un tanrılık iddiasına kendisini gerçekten kaptırmış bazı insanların olabileceğini belirtmiştir. Bu kapsamda o, kendisiyle aynı dönemde yaşayan ve aklî seviyesi düşük iki kişi arasında geçtiği aktarılan konuşmalara yer vermiştir.[84] Daha önce ilgili bölümlerde aktarıldığı üzere Saîd

---

[83] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* C.IV, s.387.

[84] Âlûsî’nin güvendiği bir kişinin aktardığına göre Necit ehlinden iki adam, sözü edilen bölgede Vehhabilik ortaya çıkmadan önce bir tarlada bulundukları sırada bölgede benzeri daha önce görülmemiş, ayakları uzun bir kuş gelmiş ve onların yakınına bir yere konmuştu. Bu iki adamdan biri diğerine: “Bu ne?”diye sorduğunda diğeri: “Sesini yükseltme, bu bizim rabbimiz.”demiş, diğeri de bu sözün doğruluğuna inanarak: “Sübhanallah, ayakları ne kadar uzun, kanatları ne kadar büyük!”demiştir. İlgili olayın anlatımı için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî,* C.XIX, s.74.

Havvâ'nın da ayetlerin eğitsel yönleri üzerinde önemle durduğu ve bağlam içi ve dışı çeşitli mesajlara değindiği görülmektedir.[85]

Ayetlerin güncel olaylar ışığında değerlendirilmesi, diğer bir ifadeyle ayetlerin müfessirin yaşadığı döneme ışık tutacak biçimde yorumlanması anlayışının Tantâvî'de baskın biçimde kendisini gösterdiği görülmektedir. Söz konusu anlayış doğrultusunda Tantâvî, kendi döneminde vuku bulan bağımsızlık olaylarına atıfta bulunmuş ve ilgili olaylar ile Beni İsrâil'in başına gelenler arasında bağlantı kurmuştur.[86] Bu durumda Tantâvî tarafından kaleme alınan tefsîrin, modern tefsîr hareketlerinde önemli bir unsur olan "canlı ve aktüel olma" özelliğine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bir müfessirin aktüel konulara yer vermesinde "toplumu, ayetin taşıdığı mesaj doğrultusunda harekete geçirme" hedefinin saklı olduğu düşünüldüğünde bu özelliklere sahip olan tefsîrlerin içtimai, aksiyonel ve davaya dönük yönü de ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Tantâvî, kendi tefsîrini okuyan kişilerin bildiklerini çevresindeki insanlara söz, yazı vb. yollar ile öğretmelerini istemiş, onlardan yıldızlar, taşlar, ağaçlar ve denizlerdeki ilahi mucizeleri insanlara göstermeye çağırmıştır. Hatta ona göre bu kişiler, kendi toplumunda ya da köyündeki mü'minler için bu işin propagandacısı olmalıdırlar.[87] Tantâvî'ye göre Kur'ân bizden tembellik elbisesini çıkarmamızı, çalışma elbisesini giymemizi, tabiatı ve onun ilimlerini okumamızı istemektedir. Asaya ve yılana bağlanıp kalan kişilerin cahil olduğunu ifade eden Tantâvî, düşünen insanların bundan mesul olduğunu belirtmiştir. Ona göre Müslümanlar, Hz. Mûsâ'nın asasının sembolize ettiği bilimleri, maden, bitki, hayvan, insan ve uzay bilimlerini okumalıdırlar.[88] Çünkü Allah asayı, tabiatın nizamı ve değişim-dönüşümünü anlamaya sevk edecek bir remz olarak ortaya koymuştur. Böyle yaparak Allah sanki insanlara: "Asayı ve onun yılana dönüşmesini gördüğünüzde bilin ki siz de her

---

[85] Saîd Havvâ'nın ilgili yorumları için çalışmamızın "Birinci Asa-Yılan Olayının Öncesine Dair Fıkhî ve Eğitsel Yaklaşımlar" bölümüne bakılabilir.

[86] Tantâvî, Beni İsrâil'in çeşitli sıkıntılardan sonra Firavun'un zulmünden kurtulup Beytü'l-Makdis'e yerleşmesi ile kendi döneminde türlü sıkıntılar çekip bağımsızlığına kavuşan milletler arasında ilgi kurmuştur. Bu kapsamda o; Rusya, Almanya ve Avusturya arasında paylaşılan Polonya'nın sabretmesi neticesinde bağımsızlığını elde ettiğini belirmiştir. Tantâvî'ye göre Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ile Türk, Afgan ve İran devletleri de benzer mücadelelerden sonra bağımsızlıklarına kavuşmuşlardır. Tantâvî'nin ilgili görüşleri için bkz. Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.IV, s.205-206.

[87] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.

[88] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.78.

unsurunuzla bir nizama göre değişen suretlersiniz, bunu araştırın." demek istemiştir.[89]

## B. Asa-Deniz Mucizesi

### 1. "T-r-k" Fiili ve Asanın Mucizedeki İşlevi

| | | |
|---|---|---|
| Duhân, 44/24 | وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ | "Denizi açık hâlde bırak." Çünkü onlar boğulacak bir ordudur. |

Duhân suresinin 24. ayetinde geçen "t-r-k" fiili, "asa-deniz mucizesinde asanın rolü" çerçevesinde ortaya çıkan çeşitli yaklaşımlara bağlı olarak müfesssirler tarafından farklı anlamlandırılmıştır. Söz konusu ayet, hemen bütün tefsîrlerde Katade'den aktarılan rivayete bağlı olarak düşünülmüştür. Buna göre Beni İsrâil'in son ferdi denizden çıktığında Hz. Mûsâ, eski haline dönmesi için ve Kıptilerin kendilerini yakalamasından korkarak asa ile denize vurmaya niyetlenmiş ancak ilgili ayet ile bundan men edilmiştir.[90] Başka bir rivayette Beni İsrâil'in sözü edilen korkuya kapılması üzerine Hz. Mûsâ'dan istekte bulunduğu aktarılmıştır.[91] İlgili rivayet ve açıklamalarda "t-r-k" fiili "denizi bir hal üzere bırakmak" anlamında düşünülmüş ve bu anlam üzerinden asa, denizin sularını açıp kapamaya yarayan bir alet olarak sunulmuştur. Söz konusu yaklaşımda asanın özünde olağanüstü bir işlevde düşünüldüğünü söylemek mümkündür.

Birçok müfessir tarafından zikri geçen rivayet doğrultusunda denizin sularını açıp kapamaya yarayan bir alet olarak sunulan asa, bazı müfessirler tarafından "t-r-k" fiilinin farklı anlamlandırılması yoluyla sözü edilen işlevde alınmamıştır. Bu yaklaşımda ilgili fiil, olağanüstülük taşıyan bir anlamda değil olağan bir "terk" anlamında düşünülmüştür. Asanın olağanüstülüğünü ortadan kaldıran bu yaklaşıma

[89] Tantâvî, *el-Cevâhir,* C.X, s.88.
[90] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XXI, s.37; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.XII, s.342; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.V, s.470; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXVII, s.247; Nesefî, *Tefsîr*, C.III, s.291; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VIII, s.32; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, C.VII, s.231; İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XVII, s.321; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XXV, s.122-123; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, s.5306; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XXV, s.127-128; Şa'râvî, *Tefsîr*, C.XVII, s.10579-10580; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.27; Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.V, s.3213.
[91] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.107.

göre ilgili ayetteki "t-r-k" fiili "denizi bir hal üzere bırakmak" anlamında değil, "geride bırakmak, terk etmek" anlamındadır. Buna bağlı olarak da ayetin anlamı "denizi geçmek, onu geride bırakmak"tır. Zikri geçen fiilin "aldırmama, umursamama" anlamında alınması da benzer bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülebilir.

Vâhidî, zikri geçen ayetteki "t-r-k" fiiliyle ilgili yukarıda ifade edilen farklı bakışları aktarmış fakat kabul etmemiştir. Onun aktardığı bir rivayete göre Hz. Mûsâ denize girdiğinde acele edip ashabını da acele ettirmiş, bunun üzerine ilgili ayetle denizi sakin ve telaşsız geçmesi emredilmiştir. Söz konusu rivayette *rahv* sözcüğünün denizin sıfatı olarak değil Hz. Mûsâ ve kavminin sıfatı olarak alındığı görülmektedir. Sözü edilen rivayeti aktaran Vâhidî, bu anlamlandırmayı uygun görmemiştir. Zira hiçbir müfessir ve dilci, *rahv* lafzının Hz. Mûsâ'nın sıfatı olduğunu söylememiştir. Ayrıca ona göre "Denizi terk et!" ifadesi "Onu geç, kat et!" anlamına gelmez.[92]

İbn Âşûr'un tefsîrinde de ilgili fiilin, asanın olağanüstülüğüne işaret eden anlam çerçevesinden çıkardığı görülmektedir. Ona göre söz konusu ifade, "Kullarımı geceleyin yürüt!" ifadesine matuftur ve denizi geçme emri ile denizi terk etme emri eş zamanlı vahyedilmiştir. Hz. Mûsâ'ya, deniz geçildikten sonra onun ayrılmış haliyle kalmasından korkmaması zira Firavun'un kendilerini yakalayamayacağı buyurulmuştur. Bu durumda Hz. Mûsâ denizi geçmeli ve orayı terk etmelidir. İbn Âşûr'a göre denizi terk etme emrinin Hz. Mûsâ'ya, denize girdiğinde verilmiş olması da mümkündür.[93] Her iki ihtimalde de ona göre ayetteki "t-r-k" fiili mecaz anlamdadır ve bir şeyle ilgilenmeme, umursamama anlamına gelmektedir.[94] İlgili açıklamalar İbn Âşûr'un "t-r-k" fiiline klasik anlayıştan farklı bir anlam yüklediğini göstermektedir. Bu kapsamda o, söz konusu kelimeyi, "denizi asayla eski haline çevirmemek ya da "denizi eski halinde bırakmak" anlamında değil de "denizi o haldeyken geride bırakmak" biçiminde anlamlandırmıştır. Söz konusu yaklaşım da İbn Âşûr'un, asayı klasik anlayıştan farklı olarak denizin sularını açıp kapamaya yarayan bir alet olarak görmediğini göstermektedir.

---

[92] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, C.XX, s.106-107.
[93] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C.XXV, s.300.
[94] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C.XXV, s.300.

## 2. Mucize Olgusu Bağlamında Vahiy Algısı

Asa-deniz mucizesini aktaran ayetlerdeki "evhâ" fiili ve vahiy kavramı, müfessirlerin mucize kavramıyla ilgili yaklaşmalarına bağlı olarak farklı değerlendirilmiştir. Bu çerçevede "evhâ" fiili klasik yaklaşım tarafından; Allah'ın dilediği emir, hüküm ve bilgileri peygamberine bildirmesi anlamında bir terim olarak düşünülmüştür. Modern paradigma ise baskın bir kod olan "mucizelerin aklîleştirmesi" yaklaşımına bağlı olarak ilgili kavram ve fiili farklı yorumlamıştır.

Asa-deniz mucizesi kapsamında hemen bütün tefsîr kaynaklarımızda, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya vahyettiğini aktaran ifadeler yorumsuz olarak sunulmuştur. Buna karşın tefsîrlerimizde vahyin ne zaman geldiği hususunun tartışma konusu yapıldığı da görülmektedir. Bu kapsamda müfessirlerin bir kısmı vahyin Mısır'dan çıkış esnasında[95] diğer kısmının ise denize varıldığında verildiğini[96] ifade etmişlerdir. Vahyin keyfiyeti üzerinde ise âlimlerimiz pek durmamışlardır. İlgili konuyu, Hasan-ı Basri'den naklen İbaziyye müfessirlerinden Hüvvârî gündeme getirmiş ve Cebrail'in bir at üstünde gelerek vurma emrini verdiğini aktarmıştır.[97]

Genel kanaatin aksine bazı müfessirlerin vahiy kavramını ilham ile karşıladığı, denizin yarılması esnasında dini anlamda bilinen vahyin aslında gerçekleşmediğini üstü kapalı bir biçimde ifade ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda "Elinde asası olan bir kişinin nehir veya kanal benzeri bir suya girerken asasıyla önce suya vuracağı sonra suya yürüyeceği bilinmektedir." sözüyle ilgili yaklaşım ifade edilmiştir. Sözü edilen ifadede vahyin, içgüdüsel dürtü, insiyâkî davranış ya da ilham anlamında alındığını söylemek mümkündür. [98] Böylelikle vahiy kavramı terim anlamından çıkarılmış ve her insanın hayatında yaşayabileceği içsel ve sezgisel bir duruma indirgenmiştir. Aynı zamanda bu bakışın, ilgili mucizenin yaygın kabuldeki şekliyle bir mucize olmaktan çıkarılıp doğal bir olaya dönüştürülmesi için tercih edildiği de söylenebilir. Bu durumda İstanbul'un fethinde hırsından dolayı atını denize süren II. Mehmet ile Allah'ın yardımını ümit içinde bekleyip asasıyla denize vuran Hz. Mûsâ arasında tavır bakımından bir fark kalmamaktadır.

---

[95] Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.VI, s.244, Şenkîtî, *Advâu'l-Beyân*, C.IV, s.596-603.
[96] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.399; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.64.
[97] Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.228; Hüvvârî, *Tefsîr*, C.III, s.45.
[98] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316.

## 3. Bilimselci Yaklaşım-Rivâyî Yaklaşım

İslam tarihinde mucize olayı ve kavramı, dönemlere göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. 18. yüzyılda kendini gösteren aydınlanma çağı ve pozitivizm, Avrupa'nın fikrî yönden şekillenmesini sağladığı gibi Doğu dünyasını da fikrî açıdan derinden etkilemiştir. Bu durum, zâhirde tabiat kanunlarının dışında gözüken hissî mucizelerin yorumlanmasını da etkilemiş ve söz konusu mucizelerin aklîleştirilmesi ameliyesini beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda denizin yarılması olayı da özellikle modern dönemin bazı müfessirleri tarafından rasyonalize edilmiş, söz konusu olayın kanun üstü değil de kanun içi olduğu iddia edilmiştir.

Bu müfessirlerden biri olan Seyyid Ahmed Han'a göre ilgili olayın müfessirlerin tamamı tarafından mucize gibi takdim edilmesi doğru değildir. Zira mucize tabiat kanunlarına aykırıdır. Ona göre tabiat kanunlarına aykırı bir şey yapılmak istense deniz yarılmaz, sert bir zemin haline getirilir. Böyle olmadığına göre ortada tabiat kanunlarını aşan bir durum yoktur. Zaten Kur'ân'da da bu bakışı destekleyecek bir ifade bulunmamaktadır. Seyyid Ahmed Han, Hz. Mûsâ'nın asasını denize vurması anlamında alınan *d-r-b* fiilinin yürümek, mesafe kat etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Mûsâ'ya vahyedilen, asası yardımıyla suyu çekilmiş olan denizde yürümesidir. Ortada bir mucize varsa o da Hz. Mûsâ ve kavminin, suların çekildiği bir sırada denizden geçmesi, Firavun ve askerleri geçerken de suların yükselerek onları yutmasıdır. Ahmed Han, kendi görüşünü desteklemek üzere Batlamyus'un Fransa'da basılan kitabından tefsîrine aktardığı Kızıldeniz haritası yardımıyla bölgeyi tarif etmiştir. Buna göre anılan deniz o dönemde şimdiki kadar derin değildir ve içinde otuz kadar ada barındırmaktadır. Neticede ona göre Hz. Mûsâ ve kavmi cezir halinde iken denizi geçmiş, Firavun ve kavmi ise suların kabarması esnasında denizde oldukları için boğulmuşlardır. Aslında olan, doğal bir med-cezir olayının sonucudur.[99]

Muhammed Esed de ilgili konuda Ahmed Han ile benzer görüşlere sahiptir. Ona göre Tevrat'a bakıldığında (özellikle Çıkış XIV, 2 ve 9), denizden geçme

---

[99] Abdulhamit Birışık, "Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü", Yayımlanmamış Doktora Tezi, *T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı*, İstanbul, 1996, s. 312-313.

mucizesinin, Kızıldeniz'in Süveyş Kanalı tarafında, kuzeybatı ucunda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda anılan yer de şimdiki kadar derin değildir. Muhammed Esed'e göre yüksek cezir hallerinde bu gibi yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hale gelmektedir. Fakat ani ve şiddetli bir med dalgasıyla söz konusu yerlerin bütünüyle sulara gömülmesi de mümkün olabilmektedir. [100]

Asa-deniz mucizesinin gelgit sonucu gerçekleşmiş olabileceğini belirten Süleyman Ateş de Kızıldeniz'deki Zakazik'de böyle gelgit olaylarının mutat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ateş, zikri geçen mucizenin gelgit olayından ibaret olduğunun düşünülmesi durumunda doğal bir olayın Allah tarafından bir nimet olarak anılma gerekçesini de sorgulamıştır. Bu çerçevede o, zamanlama lütfuna dikkat çekmiş ve cezir halinde Beni İsrâil geçmişken med halinde Firavun ve ordusunun boğulmasının büyük bir lütuf olduğunu belirtmiştir.[101] Konuyla ilgili Tevrat'tan alıntı yapan Ateş'e göre ilgili kaynakta da denizin rüzgârların etkisiyle çekildiği belirtilmiştir.[102]

Yukarıda zikredilen görüşlerden bahseden Abdülhamit Birışık yukarıda sözü edilen yorumun aslında tatminkâr bir nitelik arz etmediğini ifade etmiştir. Çünkü döneminin en kudretli adamı olan Firavun'un ilgili bölgede süregelmekte olan böylesi bir durumdan habersiz olduğunu varsaymak ilginç bir durumdur.[103]

Ahmed Han ve Muhammed Esed'in savundukları med-cezir yorumu pozitivizm akımının şekillendirdiği modern zihinlerin görüşü olarak karşımızda durmaktadır. İlgili görüş ilk bakışta modern döneme özgü olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte klasik kaynaklarımıza baktığımızda orada da asa-deniz mucizesiyle ilgili med-cezir olayından bahsedildiği görülmektedir. Bu çerçevede Said b.Cübeyr kanalıyla aktarılan bir hadiste denizin önceleri sakin olduğu, asa ile vurma emri ve Hz. Mûsâ'nın asası ile vuracağı gün geldiğinde med cezir haline geçtiği

---

[100] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.747-748.
[101] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.I, s.163-164.
[102] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.V, s.440.
[103] Abdulhamit Birışık, "Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü", s. 313.

aktarılmıştır.[104] Söz konusu rivayeti tefsîrine derceden müfessirlerden olan Âlûsî, rivayetin sahih olmadığını ifade etmiş ve med-cezirin Allah'ın Hz. Mûsâ'yı yaratmasından önce olduğunu belirtmiştir. Ona göre bundan gayri bir şeye inanmak ise âkil bir insana yakışmaz.[105]

Âlûsî, anlaşılmaz bir gerekçeyle ilgili rivayeti reddetmiş olsa da burada farklı kutuplarda olduğu düşünülen iki anlayışın aslında ortak bir noktada buluştuğu görülmektedir. Bu ortaklık yararlanılan kaynaklar bağlamında bilimsel tefsîrlerde ifadesini bulmamakla birlikte bilimsel tefsîrin genellikle hurafe olarak nitelendirdiği İsrâilî rivayetlerden yararlanmış olabileceğini düşündürmektedir.

## 4. Bilimsel Yaklaşım-Rivâyî Yaklaşım ve Tevrat Verileri

Hz. Mûsâ'nın, asasıyla denizi yarması olayı bilim adamları tarafından da araştırılmış, olayın nasıl, hangi denizde ve denizin neresinde gerçekleştiği üzerinde bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde denizin, saniyede 30 metre hızla esen bir rüzgâr vasıtasıyla altı kayalık ve sığ olan bir yerden ikiye ayrılmış olabileceği sonucuna varılmıştır. Bu sonuç, rivayet tefsîrlerinin hemen hepsinde aktarılan bilgilerle karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir benzerlik ortaya çıkmaktadır. Zira rivayet tefsîrlerinde denize: "Mûsâ sana asasıyla vurduğunda ayrıl." diye vahyedildiği; Allah korkusu, ilahi emrin beklentisi ve Hz. Mûsâ'nın kendisine neresinden vuracağını bilmemesi dolayısıyla denizin geceyi korkuyla geçirdiği aktarılmıştır.[106] Havanın rüzgâr, denizin de dalga durumu hakkında bilgi veren bu sembolik anlatımdan başka rivayet tefsîrlerinde, Hz. Mûsâ'nın, kavmiyle denize vardığında rüzgârın esip gürlediği, denizin akıntılı olduğu ve dalgaların dağları andırdığı ifade edilmiştir.[107] Zikri geçen iki veri ile benzerlik arz eden diğer

[104] Tefsîrlerde aktarılan ilgili rivayetin orijinal ifadesi şu şekildedir: كان البحر ساكناً لا يتحرك فلما كان ليلة ضربه موسى بالعصا صار يمد ويجزر İlgili rivayet için bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Cilt 11, s.257; Abdurrahmân b. Muhammed ibn İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Müsneden 'An Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbi*'*în*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, 10 c., Riyad, Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997, C.VIII, s.2771-2774; Mâverdî, *En-Nüket ve'l-'Uyûn*, C.IV, s.173-175; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.86.

[105] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.86.

[106] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.I, s.661; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.582; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* C.XIX, s.85-86.

[107] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* C.XVII, s.583; Benzer bir rivayet için bkz. Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.VII, s.165; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.XXIV, s.139, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Cilt 4, s.396; İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb*, C.XV, s.35-37.

bir veri ise Tevrat'ta karşımıza çıkmaktadır. Tevrat'ta da "Ve Rab bütün gece kuvvetli şark yeli ile denizi geri çevirdi. Denizi karaya çevirdi ve sular yarıldı." ifadesinin kullanılması, denizin sert rüzgârlar vasıtasıyla yarılmış olabileceğini ortaya koymaktadır.

Bilimsel çalışmalar neticesinde elde edilen bulgular, Tevrat'ta aktarılanlar ve rivayet tefsîrlerinde aktarılan bilgiler karşılaştırıldığında üç veri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssalar çerçevesinde tefsîr kaynaklarında aktarılan rivayetlerin İsrâiliyyât kabilinden kabul edilerek ve İsrâiliyyâtın da tamamen terk edilmesi gereken bir bilgi kaynağı olarak görülmesini tartışmaya açmaktadır. Bu kapsamda, Kur'ân-ı Kerim'deki kıssaların değerlendirilmesinde İsrâiliyyât türünden bilgiler ve Tevrat'taki verilerin tamamen yabana atılmasının doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

## C. Asa-Taş Mucizesi Çerçevesinde Mucizenin Nedenselliğini Arttıran Yaklaşım

Asa mucizeleri çerçevesinde tefsîr kaynaklarımızı incelediğimizde klasik dönemden farklı olarak modern dönemde nedensellik lehinde bir zihniyet değişiminin yaşandığını söylemek mümkündür. Bu doğrultuda asa-taş mucizesi ile ilgili aktarılan rivayetlerin sözü edilen dönemde eleştirildiği ve bu olayın nedenselliğe yaklaştırıldığı görülmektedir. Abduh, Mevdûdî, Mustafa el-Merâğî ve Tantâvî'nin konuyla ilgili yaptığı açıklamalar bu kapsamda değerlendirilebilir.

### 1. Nedensel Yaklaşım

Abduh'a göre Hz. Mûsâ, Allah'ın emri doğrultusunda sahradaki taşlardan herhangi birine, kendisiyle denize de vurduğu asasıyla vurmuştur.[108] Söz konusu taşın, Hz. Mûsâ'yı hastalık iftirasından kurtaran taş olduğuna dair rivayeti Suyûtî üzerinden gündeme getiren Abduh, ilgili kıssanın delili olmadığını ve Kur'ân'da geçmediğini belirtmiştir. Bu durumda taşın marife olarak gelmesi ona göre yukarıdaki kıssaya bağlanamaz. Abduh'a göre söz konusu marifelikten anlaşılması gereken, ilgili taşın özel, Beni İsrâil nezdinde kendisini diğerlerinden ayırt ettiren

[108] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.326.

özelliklere sahip olmasıdır. Ayrıca bu ek ile söz konusu taşın göz önünde, diğerlerinden bağımsız ve başka hiçbir taşın olmadığı bir yerde bulunduğu da ifade edilmiş olabilir. Bu durumda ilgili taşın sert, söz konusu gözeleri barındırmaya yetecek kadar büyük ve o toplum için su kaynakları çıkarmaya uygun olduğunu söylemek mümkündür.[109] Ayrıca söz konusu marifelik, taşın hacim, değer yahut her ikisi bakımından büyüklüğünü ortaya koymuş da olabilir.[110]

Tevrat'ta söz konusu taşın Hurib dağında olduğunun belirtilmesinden yola çıkan Abduh, bu bağlamda elif lam takısının ahit için de olabileceğini ifade etmiştir.[111] Söz konusu taş için Tevrat'ta "kaya" kelimesinin kullanıldığını belirten Abduh'a göre Kur'ân, faydasız olması dolayısıyla zikri geçen taş hakkında bu kadarla yetinip daha fazla bilgi vermemiştir.[112] Bununla birlikte Abduh, Tevrat'a başvurarak söz konusu taş ve ondan istifade eden Beni İsrâil'in sayısı hakkında bilgi vermiş ve bu bilgiler üzerinden de gerek ilgili taş gerekse İsrâiloğullarının konakladıkları alan hakkında çıkarımlarda bulunmuştur. Abduh, Eski Ahit'in Sayılar bölümünün başında İsrâiloğulları'ndaki yirmi yaş ve üstü, savaşa elverişli kişilerin sayısının altı yüz binden fazla olarak geçtiğini belirtmiştir. Ona göre bu hesaba kadın, erkek ve çocuklar da dâhil edildiğinde sayının iki milyondan az olmayacağı söylenebilir.[113] İbn Haldun'un söz konusu sayıyı şüpheyle karşıladığını belirten Abduh'a göre İsrâiloğullarının sayısının binlerce hatta on binlerce olduğunda şüphe yoktur. Bölgede Sina dağının bitişiğinde bulunan Hurib dağındaki kayadan fışkıran gözelerden başka su kaynağı da bulunmamaktadır. Ona göre bu durumda, zikri geçen kayanın kapladığı alanın çok geniş, önündeki ovanın da gidip gelen sıbtları barındıracak kadar büyük olması gereklidir.[114] Kendisinden su fışkıran kaya hakkında Tevrat üzerinden açıklamalarda bulunmaya devam eden Abduh, Ehl-i Kitap âlimlerinin de Hurib dağının bulunduğu yer hakkında ihtilaf ettiklerini

---

109 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.326.
110 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.366.
111 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.366.
112 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.326.
113 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.367.
114 Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.367.

belirtmiştir. Söz konusu ihtilaf hakkında kısaca bilgi aktaran Abduh, ilgili konunun kendisini ilgilendirmediğini de ifade etmiştir.[115]

Konuyu klasik tefsîrlerde aktarılan bir rivayete getiren Abduh, nedensellikle ters orantılı olan yaklaşıma karşı eleştirilerini sürdürmüştür. Vehb b.Münebbih'ten aktarılan söz konusu rivayete göre Hz. Mûsâ, önceleri kendilerine en yakın taşa vurmaktadır. Yalnız Beni İsrâil'in, asanın kaybedilip de bunun sonucunda susuz kalmaktan korkması üzerine Hz. Mûsâ'ya taşla konuşması emredilmiş ve taşın emre itaat edeceği bildirilmiştir. İlgili rivayete göre bu sefer de İsrâiloğulları, hiç taş olmayan bir yere gitmekten korkmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ'ya, yanına taş alması ve konaklayacağı yerde o taşa vurması emredilmiştir.

Abduh'a göre ilgili rivayet, Vehb'in kafasından uydurduğu hurafelerdendir ve söz konusu rivayetin Yahudiler ve Müslümanlar nezdinde hiçbir aslı ve esası yoktur. Ona göre Beni İsrâil hakkında vârit olan bu gibi haberlerin kabul edilmesine râvîlerdeki akıl rahatsızlığı neden olmuştur. Nitekim yüz binlerce ya da milyonlarca kişinin, beraberlerinde taşınan küçük bir taştan su içtiğinin kabul edilmesi bunu göstermektedir. Aynı râvîlerin, Hz. Hûd'un kavminde koca bir kubbe büyüklüğünde başı olan bir adamdan bahsetmeleri de aynı durumu örneklendirmektedir. Ona göre bu gibi hurafelere rağmen Vehb b. Münebbih'in sika sayılması ise şaşılacak şeydir.[116] Abduh'a göre tefsîr kitaplarında söz konusu taşın özelliklerine, hacmine ve şekline dair ifade edilenler, söz gelimi onun koyun başı gibi ya da daha büyük olduğu, bir heybeye konulduğu, öküzün ya da eşeğin üzerinde taşındığında dair rivayetlerin hepsi müfessirler garip olduğu halde hüsnü kabul ile alıp kullansalar da-İsrâiliyyât türünden hurafelerdir.[117]

Mevdûdî'nin de ilgili konuya Abduh gibi yaklaştığı görülmektedir. Mevdûdî'ye göre asa-taş mucizesinde sözü edilen kaya bugün de Sina dağı yakınlarında mevcuttur ve üzerinde on iki deliğiyle görülebilir.[118]

---

[115] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.368.
[116] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.368.
[117] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.368; Mustafa el-Merâğî de tefsîrinde aynı yorumu aynı ifadelerle aktarmaktadır. İlgili yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.89.
[118] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.I, s.62.

## 2. Hem Nedensellik Hem Nedensizlik Eksenli Yaklaşım

Sözü edilen görüşler dışında Allah'ın kullarına aşılamak istediği duygu çerçevesinde nedenselliğe dönük olan bununla birlikte mucizelerin bilinen nedenler dışında gerçekleştiğini savunan yaklaşıma da rastlanmaktadır. Söz konusu yaklaşımda mucizenin nedensellik ötesi bir olgu olduğu belirtilmekle birlikte bir bütün olarak mucizelerin de aslında yeni bir sistem ve nedensellik oluşturduğu ifade edilmektedir. Mustafa el-Merâğî'nin Abdülaziz Paşa İsmail en-Nıtasi'nin "İslam ve Modern Tıp" (الاسلام والطب الحديث) adlı eserinden alıntı yaparak aktardıklarını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. İlgili yaklaşıma göre kudret-i ilahinin asa ile vurma olmaksızın taştan su fışkırtması ya da denizi yarması mümkündür. Bununla birlikte Allah, insanların güçleri oranında sebeplere yönelmelerini sağlamak, olayları sebeplere bağlı kıldığını bildirmek amacıyla söz konusu mucizelerin asayla vurulma neticesinde gerçekleşmesini dilemiştir. Allah insanları idrak ve duyu bakımından sınırlı yaratmıştır. Dolayısıyla insan sadece kavrama sınırının içine girenleri anlayabilir. Gücünü aşan bir durumla karşılaştığında ise onu kendi kavrayış sınırı içinde değerlendirmeye çalışır. Bunu başaramadığında hayret içinde kalır. Bu durum tekrarlandığında ise hayreti daha da artar. Bu yüzden Allah, devrin insanlarına ve mantığına ters düşmemesi ve bir anda sarsılmamaları için mucizeleri, peygamberlerin eliyle tedrîcî olarak gerçekleştirmiştir.[119]

Benzer şekilde Allah'ın kuşu çamurdan ya da başka bir maddeden yaratması da mümkündür. Hatta üfleme de kudret-i ilâhî için gerekli değildir. Zira Allah'ın yaratma yolu "ol" dediğinde bir şeyin olması üzerine kuruludur. Ancak kudret-i ilâhînin tedrici olarak ortaya çıkması murat edilmiştir. Çamurun kuş şeklinde olması, gerçek kuşa benzemesi ve aralarında sadece hayat farkı olması aslında insan mantığının maruz kalacağı sürprizin tesirini azaltmaya dönüktür. Söz konusu nesneye üfürme ameliyesi ise olayı müşahede edeni, ilgili nesnede değişiklik meydana geleceği beklentisine sürüklemektedir. Top ve benzeri cisimlere üfürüldüğü zaman bir değişikliğin meydana geleceğinin düşünülmesi bu duruma benzemektedir. Dolayısıyla söz konusu şartlar oluştuğunda artık insan nefsi canlanma olayını bekler

[119] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.121.

hale gelecektir. Ne var ki hazırlanan bütün bu ön koşulların aslında hayatın ortaya çıkmasında bir dahli bulunmamaktadır.[120]

Hz. İsa yalnız anne nutfesinden yaratılmış olmakla birlikte Hz. Meryem'e insan şeklinde melek gönderilmesi de aynı yaklaşım içinde değerlendirilebilir. Normalde Hz. Meryem de bir bebeğin baba ve annenin nutfelerinin birleşmesi sonucu oluşacağını düşünmektedir. Onun insan suretindeki meleği ve çevresinde meydana gelen durumları görmesi aslında olağanüstü bir yolla hamile kalabileceği şüphesini kendisinde uyandırmak içindir. Böylece hamile kaldığında söz konusu olayın çarpıcı etkisine tahammül etmesi kolaylaşacaktır. Bu durumda üfürmenin erkek nutfesi yerine geçtiğini söylemek mümkündür. Meleğin insan suretine girmesi ile çamurun kuş şekline girmesi benzeştiği gibi Hz. Meryem'e üfürme de çamura üfürmeyle benzeşmektedir. Bütün bunlar mucizeyi insan zihnine yaklaştırmak içindir. Yoksa Hz. İsa aslında sadece anne nutfesinden yaratılmıştır. Kalan kısım ise Allah'ın "ol" dediğinde her şeyin olması düsturuyla ilgilidir. Böylece değişikliğe uğramayacağı söylenen ilahi sistemlerde mucize hususunda değişikliğe gidilmiş ve mucizeler adeta yeni bir sistem gibi ortaya çıkmıştır.[121]

Netice olarak bütün mucizelerin ilahi icraatın bir ürünü olarak görülmesi mümkündür. Mucize daima müşahede edilen düsturların dışında yeni bir düsturdur. Bununla birlikte mucizenin meydana gelmesi esnasında şaşkınlık duygusunun husule gelmemesi ya da tahammül edilebilir seviyelere çekilmesi amacıyla ilgili mucizeyi hazırlayan şartlar düzenlenmektedir. İşin aslına bakıldığında ise akli seviyesi ne kadar yüksek olursa olsun insanın, mucizenin nasıl meydana geldiğini kavraması mümkün değildir. Bu, onun gücünün üstündedir. İlmi keşifler ise ilahi düsturların bulunması sonucunda ortaya çıkar. Mucizeler kevni yasaların dışında gerçekleşir. Onlar kâinatta yaratılan yeni bir düsturdur ve bu düstur Allah'ın izni olmadan tekrarlanmaz. İnsan da bu düsturun kuralını bilmediği gibi nasıl meydana geldiğini de idrak edemez.[122]

---

[120] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.122.
[121] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.122-123.
[122] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.123.

## 3. Bilimselci-İşari Yaklaşım

Diğer müfessirlerden farklı olarak Tantâvî, asa-taş mucizesini anlatan ayetleri, bilimsel verilere işaret eden ve onları doğrulayan tarzda izah etmiştir. İlgili yaklaşımda bilimsel verilerin merkeze alındığı ve ayetlerin zikri geçen verilerin ekseninde yorumlandığı görülmektedir. Bu doğrultuda o, asanın vurulmasıyla taştan suyun fışkırması mucizesini, Bakara suresindeki: "Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılır da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah, yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir." (Bakara 2/74) ayeti ile aynı bağlamda değerlendirmiştir. Tantâvî, yukarıda zikredilen ayeti öncelikle bilimselci anlayış doğrultusunda suyun buz olması, dağın kendisine has bir şekilde kabarması ve suyun taşı kırması biçimde yorumlamıştır. Ona göre asa-taş mucizesi de referans olarak sunulan ayetin sözü edilen yorumuyla ilgilidir.

Bakara suresinin ilgili bölümü incelendiğinde 60.ayetinde taştan suyun fışkırması mucizesinin, sonrasında ise Beni İsrâil'in yaptığı yanlışlıkların anlatıldığı ve son olarak da inek meselesinden sonra yukarıda mealini aktardığımız ayetin zikredildiği görülmektedir. Tantâvî ise kendi yaklaşımına ve tefsîr anlayışına uygun olmasının da etkisiyle, iki ayeti birlikte değerlendirmiş, birini diğerinin açıklayıcısı olarak sunmuştur. Ona göre asanın taşa vurulmasıyla suyun fışkırması; insanların, tabiatın garipliklerine dikkat etmeleri gerektiğine bir işarettir. Gerçekten de içindeki su sebebiyle taşlardan nehirler fışkırır: Su buz olur, dağ kendisine has bir şekilde kabarır ve böylece sutaşı kırar. Ona göre buz ve ona ait hususiyetler, Allah'ın kendisiyle taşa vurduğu bir mucizedir ki bu mucize daima gerçekleşmekte, pek çok yerde taşlardan nehirler fışkırmaktadır. Aslında ilgili örnekle akıllar sarsılmakta ve taşlarda gizli olan tabiatın sırlarını idrak istenmektedir. Bu sır da suyun donduğunda diğer sıvılardan farklı olarak genleşmesi özelliğidir. Bu özellik, kayaların kırılması, açılması ve nehirlerin akması için vesile kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle Tantâvî'ye göre burada asa ile taşa vurulması ve suyun fışkırması, dağlarda kendisinden su fışkıran taşa işarettir. Kur'ân'da Beni İsrâil'i anlatan pasaj içerisinde önce asanın

vurulmasıyla taştan suyun fışkırması, on dört ayet sonra ise kendisinden su fışkıran dağlardaki taşlar aktarılmış ve bu yolla insanların tabiatı okuması istenmiştir.[123]

İlgili tahlilde, kendisine has bir olay örgüsü ve bağlamı olan asa-taş olayı, dağın içinde buz olup genleşen suyun taşı kırmasına "işaret" olarak sunulmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere asa-taş olayı Bakara suresinin 60.ayetinde, Tantâvî'nin ilgili ayetin açıklaması olarak aktardığı ayet ise aynı surenin 74.ayetinde geçmektedir. Söz konusu ayet de inek olayından sonra Allah'ın yardımına rağmen kalpleri katılaşan Beni İsrâil'i anlatmaktadır. İlgili ayette Beni İsrâil'in kalp katılığı önce taşın katılığına benzetilmiş, sonrasında ise zikri geçen kalplerin taştan bile daha katı olabileceğini belirtmek üzere söz konusu açıklamalar yapılmıştır. Benzetmenin ikinci kısmını açıklama babında da taşların yarıldığı ve kendisinden nehirlerin fışkırdığı belirtilmiştir. Tantâvî'nin aynı bağlamda ele aldığı iki ayet her ne kadar Beni İsrâil'in anlatıldığı pasajda yer alsa da aslında müfessir olarak kullanılan ayetin önceki ayetle bağlam olarak farklı olduğu görülmektedir. Zira yukarıda belirtildiği üzere açıklama olarak değerlendirilen ayet, katılık bakımından taşa benzetilen kalbin, aslında taş bile olamayacağını anlatmaya matuftur.

Tantâvî'nin müfessir olarak kullandığı ayetteki ifadelerden taştan su ve nehirlerin akmasını sağlayan tabiat kanunlarına yol almak mümkündür. Bununla birlikte müfessir ayetin amacı, tabii kanunun ortaya konulması değil, o kadar mucizeye rağmen haktan yüz çeviren kalplerin taştan bile daha katı olduğunu ifade etmektir. Bu açıdan bakıldığında Bakara suresindeki ilgili ayet, suyun donması halinde genleşme özelliğine sahip olduğunu değil, söz konusu hakikat üzerinden başka bir hakikati ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilimselci yaklaşım ise asa-taş mucizesini anlatan ayeti, mucizevî yönü olan bir olay olarak değil, bilimsel verilere atıfta bulunacak biçimde ve işârî tarzda yorumlamıştır. Böylece başı sonu belli, tarihî ve mucizevî yönü olan bir olay; kişi, yer, zaman ve olay örgüsünden soyutlanarak bağlamından uzaklaştırılmış ve bambaşka bir amaca hizmet etmek üzere kullanılmıştır. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'de hem kevnî yasaları ve bu yasalara bağlı olarak oluşan olayları hem de yasaların ötesinde bir mahiyete sahip olayları anlatan "ayet" kavramının tek bir anlama indirgendiğini göstermektedir. Böylece "ayet"

---

[123]Tantâvî, *el-Cevâhir*, C.X, s.132.

kavramı sadece kevnî yasalar ve bu yasalara bağlı olaylar bağlamında değerlendirilmiştir. Söz konusu anlayışla, kevnî yasalara atıfta bulunan ayetler bilimselci anlayışın kodlarıyla değerlendirilmiştir. Söz konusu anlayışın sistemine uymayan ayetler de deyim yerindeyse yeniden kodlanarak bilimselci paradigma tarafından kullanılan işletim sisteminin tanıyabileceği tarzda yeniden yazılmıştır.

Bilimselci yaklaşımda, zâhiren bakıldığında kevnî yasaların üstünde olduğu düşünülen mucizeler, bilimsel verilere yaklaştırılmış ve onlara bilimsel açıdan değer kazandırıldığı düşünülmüştür. Aynı yaklaşım tarafından, tam bir olay örgüsüne sahip olan asa-taş mucizesi demitolojize edilmiş ve bilimselci anlayışa uygun biçimde sembolize edilerek geçmişte yaşanmış bir olay olma hüviyetinden tamamen uzaklaştırılmıştır. Bu durum, bilimselci paradigmanın "kıssaların gerçekliği"ni ortadan kaldıran yaklaşım ile olan yakınlığını da gündeme getirmektedir.

Netice olarak modern döneme özgü yaklaşımlarda ilgili mucizeler nedensellik yönünde açıklanmış, nedensel bakışın ön planda olduğu tip çalışmalarına yer verilmiş ve nedensizlik eksenli mucize olgusunun kişiyi imana sevk etmedeki değeri düşürülmüştür. Bu çerçevede özellikle asa-yılan mucizesi ile ilgili felsefi ve bilimselci yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bilimselci yaklaşımda kıssaların gerçekliği hususunda tevakkuf halinin benimsendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca tasavvufî temsillerde de görüldüğü üzere bilimselci yaklaşımda metnin araçsallaştırıldığı ve asa-yılan mucizesinin medlulüne dair bir belirsizliğin hâkim olduğu görülmektedir.

## II. KAYNAK VE VERİ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Asa mucizeleri kapsamında tefsîr kaynaklarımız, kullandıkları kaynaklar ve söz konusu kaynaklara bakışları itibariyle birbirilerinden ayrılmaktadır. Müfessirlerin tercih ettikleri kaynaklar ve kaynaklara bakışları, döneme dair tespitler yapılmasına imkân vermekle birlikte ilgili konuda dönem-yaklaşım çerçevesinde keskin bir çizgi çizilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira bazı dönemlerde tek bir yaklaşımın baskın olmasına karşın diğer bazılarında baskın olan yaklaşımla birlikte farklı yaklaşımların da kendisine yer bulduğu görülmektedir. Bu çerçevede kaynak

kullanımı ve kaynağın mevsûkiyetine bakış itibariyle döneme özgü birliktelikler olmakla birlikte çeşitlilikler de göze çarpmaktadır.

Kaynak kullanımı ve kaynağın mevsûkiyet durumuna bakışları itibariyle tefsîrlerin, İsrâiliyyât, Tevrat ve çağdaş araştırmaların kullanımı çerçevesinde tasnif edilmesi mümkün gözükmektedir. Bu çerçevede klasik dönemde İsrâiliyyât'ın -eleştiriye tabi tutulsun ya da tutulmasın- baskın biçimde kaynak olarak kullanılmasına karşın modern dönemde Tevrat'ın ve çağdaş araştırmaların da devreye girdiği ve yer yer baskın hale geldiği görülmektedir.

Bu başlık altında konumuz kapsamında Tevrat verilerinin hangi müfessirler tarafından kullanıldığı ve ilgili verilere nasıl yaklaşıldığı üzerinde durulmuştur. Bunun yanında konumuzla ilgili rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı eserlerdeki karşılıkları hakkında bilgi verilmiştir. Asa-deniz ve asa-taş mucizeleriyle ilgili rivayetlerin karşılıkları söz konusu kaynaklarda bulunmuş ve gösterilmiş iken asa-yılan mucizesiyle ilgili rivayetlerin karşılıkları bulunamadığından ilgili başlık altında konuyla ilgili alt başlık açılmamıştır.

## A. Asa-Yılan Mucizesi Çerçevesinde Tevrat Verilerinin Kullanımı

Asa-yılan mucizesi kapsamında Tevrat'ın kaynak olarak kullanımının Bikāî ile başladığı görülmektedir. Hz. Mûsâ kıssasıyla ilgili Tevrat'tan uzunca bir alıntı yapan Bikāî'nin nispeten kısa biçimde asa-yılan mucizesini de aktardığı görülmektedir.[124] Söz konusu alıntı herhangi bir eleştiriye tabi tutulmamış ve Tevrat'ta konuyla ilgili nasıl bir anlatımın olduğu hususunda okuyucu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Konuyla ilgili olarak Tevrat'a atıfta bulunan diğer müfessirimiz ise Abduh'tur. Yalnız Bikāî'den farklı olarak Abduh'un Tevrat'taki veriyi eleştirdiği, tefsîr kaynaklarında aktarılagelen ve yaygın olarak benimsenen rivayetlerin de Tevrat'taki yanlış anlatımdan kaynaklandığını belirttiği görülmektedir. Bu durumda İsrâiliyyât'a nispetle Tevrat'ı kaynak olarak kullanmayı tercih eden müfessirlerimizin söz konusu tercihlerinde Tevrat'ın mevsûkiyetine dair anlayıştan

[124] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XVI, s.290.

çok olayların anlatımındaki mantığa uygunluğu dikkate aldıkları söylenebilir. Bu anlayış doğrultusunda Muhammed Abduh, üçüncü asa-yılan olayı bağlamında geçen مَا يَأْفِكُونَ ifadesinin klasik yaklaşımdaki anlamına karşı çıkmış ve söz konusu ayetle ilgili yanlış algının Yahudilerden kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre Çıkış bölümündeki metin de bu yanlış algıyı desteklemektedir.[125] İlgili ifadeler Abduh'un, ayetlerin tefsîrinde Tevrat'tan büyük ölçüde yararlanmakla birlikte Tevrat metnini kayıtsız biçimde kabul etmediğini ve aklı hakem kılarak onu da eleştiriye tabi tuttuğunu göstermektedir.

Mevdûdî ise ise birinci asa-yılan olayının hangi yolculuk esnasında gerçekleştiğine dair Tevrat'tan bilgi aktarmış ve Kur'ân ile Tevrat verileri arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir.[126] Ayrıca Mevdûdî'nin, İsrâiloğullarının Mısır'dan çıkışı ile ilgili Tevrat'ta ve onun tefsîrlerinde anlatılanları dikkate almadığı görülmektedir. Bu kapsamda o, Tevrat'ta Mısır'dan çıkışın hem kaçış hem de izin kelimeleriyle ifade edilmesine, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlayan kitaplarda Mısır'dan çıkışın Firavun'un izniyle ve hatta yardımıyla olduğunun açıkça ifade edilmesine değinmemiştir. Bu durum Mevdûdî'nin, Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı kaynakları kayıtsız biçimde kabul etmediğini ve eleştiri süzgecinden geçirdiğini göstermektedir.[127] Tantâvî'nin ise asa-yılan mucizesiyle ilgili olarak herhangi bir yorum yapmadan Tevrat'tan alıntı yaptığı görülmektedir.[128]

Tevrat'tan sık sık ve uzunca alıntılar yapan müfessirlerden olan Saîd Havvâ, tefsîrinde İsrâiliyyât ve Tevrat'tan yararlanma konusunu açmış ve düşüncelerini aktarmıştır. Ona göre müfessirler birçok ayetin tefsîri bağlamında Ehl-i kitaptan pek çok nakilde bulunmuşlardır. Yalnız bunların çoğunda Hz. Peygamber'den söylenmiş bir şey yoktur ve bir kısmı da oldukça gariptir. Saîd Havvâ'ya göre Tevrat'tan alıntı yapan kişilerin dikkatli davranması ve ilgili kitapta hak ile bâtılın karışık vaziyette bulunduğunun farkında olması gerekmektedir. Esasen bu veriler, itimat edilecek

---

[125] Reşid Rıza, el-Menâr, C.IX, s.68; Aynı yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.32.
[126] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.IV, s.157.
[127] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.25.
[128] Tantâvî, *el-Cevâhir*, C.IV, s.204.

nitelikte olmamakla birlikte bilgi edinme konusunda yardımcı unsur olarak kullanılabilir.[129]

Saîd Havvâ'ya göre Tevrat'ta, yılan olan asayı Hz. Mûsâ'nın değil Hz. Harun'un attığının belirtilmesi ilgili kaynakta hak ile bâtılın karıştığını göstermektedir.[130] Ona göre Tevrat'taki diğer tutarsızlıklar da söz konusu görüşü desteklemektedir.[131] Bütün bunlar Tevrat'ın yüzlerce yıl sonra ve ağızdan ağıza aktarılan rivayetlerle yazılmış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda böyle bir kitabın Kur'ân hakkında hüküm verecek nitelikte olduğunu söylemek mümkün değildir. Sözü edilen durumlar, Tevrat'tan nakilde bulunurken dikkatli davranmanın gerekli olduğunu bizlere göstermektedir. Bununla birlikte Tevrat'tan alıntı yapmak kaçınılmaz bir durumdur. Zira eski müfessirler eserlerini Ehl-i kitaba ait eserlerdeki bilgilerle doldurmuşlardır. Dahası kıssacılar bunlara ilavelerde bulunarak bir yığın şey uydurmuşlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in de Kitap Ehli'nden bir şeyler anlatmaya izin vermiş olması, ilgili kaynaktan alıntılar yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Aksi takdirde ona göre bu tür kitaplarda araştırma yapma zorluğuna katlanmak akıl karı değildir. Bu durumda iki seçenek kalmaktadır: Asıl kaynaktan nakilde bulunmak yahut susmak. Ne var ki susmak, eski müfessirlerin yazdıklarını ortadan kaldırmayacaktır. Nakilde bulunmak ise okuyucuya ilgili verilerin asıl kaynağı hakkında bilgi verecektir. Bütün bunlar düşünüldüğünde ona göre gerçek değerleri hatırlatılarak söz konusu nakillerin yapılmasının doğru olduğu ortaya çıkmaktadır.[132]

İzzet Derveze ise Kur'ân'da Ehl-i Kitap tarafından bilinen olaylara değinildiğini, bu durumun da uyarı ve eleştiriyi daha şiddetli ve tesirli hale getirdiğini ifade etmiştir. Ona göre ayetlerde anlatılan olaylar Yahudilere ait kitaplarda da üslup ve ayrıntıda farklılıklar olmakla birlikte aktarılmaktadır. Kur'ân'da aktarılanlar ya ayetlere muhâtap olan Yahudi toplum içinde tedavülde olan bilgilerdir yahut bize ulaşmamakla birlikte onlara ait bazı eserlerde bulunmaktadır. Kur'ân'ın; bilinen olaylar üzerinden eleştirme, uyarma, vazgeçirme,

[129] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1990.
[130] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1991.
[131] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1995-1996.
[132] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1995-1997.

hatırlatma hikmeti de bu şekilde gerçekleşmektedir.[133] Ayrıca Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan Araplar da Yahudilerle olan ilişkileri sayesinde söz konusu kıssaları bilmekte, bu durum da Kur'ân'ın vaaz ve nasihat hedefine yardımcı olmaktadır.[134] Ehl-i Kitab'a ait eserlerde Hz. Mûsâ'nın kıssasıyla ilgili detaylı bilgiler bulunmaktadır. Kur'ân ise nüzul hikmeti ve nasihat hedefi gereği anlattığı kadarıyla yetinme yoluna gitmiştir.[135] Alenen okunan ve Yahudilerin de dinlediği bir kitap olduğu dikkate alındığında kıssaların Kur'ân'da iyice tartılmadan ve hesaplanmadan zikredildiğini söylemek mümkün değildir.[136]

İzzet Derveze'ye göre müfessirler, Hz. Mûsâ kıssasıyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'teki verilerle uyumlu ve uyumsuz birçok rivayet aktarmışlardır. Ne var ki bu rivayetler Kur'ân'ın nasihat etme hedefiyle uyumlu olmadıkları için kendisi tarafından yararlı görülmemektedir. Ona göre söz konusu rivayetler Hz. Peygamber döneminde dolaşan ve konuşanların ne olduğuna işaret edebilir.[137]

Tefsîrinde asa-yılan mucizesi bağlamında Tevrat'tan uzunca bir alıntı yapan Süleyman Ateş, Tevrat'taki detaylı ama yer yer muharref olduğunu belirttiği anlatıma dikkat çekmiştir. Ona göre Kur'ân, söz konusu anlatımda Allah'ın vasıflarına aykırı düşen kısımları ayıklamış ve olayı özetle anlatmıştır.[138]

## B. Asa-Deniz Mucizesi

### 1. Tevrat Verilerinin Kullanımı

Denizin yarılması hususunda gerek ayetlerin boş bıraktıkları noktaların doldurulmasında gerekse konuyla ilgili aktarılan rivayetlerin değerlendirilmesinde bazı müfessirlerimiz Tevrat'tan yararlanmışlardır. İlgili tefsîrlerde söz konusu kaynağa dair bilgilerin Kur'ân ile uyuşması ve akla uygun olması şartıyla mevsûk kabul edildiği görülmektedir. Ayrıca bu müfessirlerin İsrâiliyyât yerine Tevrat'ı kaynak olarak kullanmayı tercih ettikleri ve Tevrat'ı İsrâiliyyât a göre daha güvenilir kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ne var ki bu müfessirlerin zihin yapılarında baskın

---

133 Derveze, *Tefsîr*, C.VI, s.170.
134 Derveze, *Tefsîr*, C.II, s.438.
135 Derveze, *Tefsîr*, C.II, s.439.
136 Derveze, *Tefsîr*, C.II, s.440.
137 Derveze, *Tefsîr*, C.II, s.440.
138 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân*, C.V, s.439-440.

olan kodun Tevrat'ın mevsûk olmasından çok İsrâiliyyât'ın zayıf ve güvenilmez olduğuna dair algı olduğu söylenebilir. İlgili yaklaşımda İsrâiliyyât türünden olsun Tevrat kaynaklı olsun, aktarılan bilginin akıl ve mantığa uygunluğunun ise en temel kod olarak varlığını hissettirdiği görülmektedir.

Denizin yarılması olayı kapsamında tefsîr kaynaklarımız incelendiğinde ayetlerin Tevrat'tan destekle değerlendirilmesinin Bikāî ile başladığı görülmektedir. Her zaman kaynak belirtmemekle birlikte Bikāî, Beni İsrâil'in Firavun'un düşüncesini değiştirdiğini ve daha önce Beni İsrâil'in gitmesine izin vermeyen Firavun'un izin verdiğini aktarmıştır.[139] Zikri geçen olaya dair rivayetlerde değil de Tevrat'ta yer alan söz konusu bilginin kullanılması Bikāî'nin Tevrat'tan yararlandığını göstermektedir. İlgili konuda kaynak belirtmeyen Bikāî'nin bazı durumlarda Tevrat'ı kaynak olarak zikrettiği de görülmektedir.[140]

İlgili bölümde aktarıldığı üzere Âlûsî'nin de asa-deniz mucizesi kapsamında Tevrat'a atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede o, Tevrat'taki verilerle İslami kaynaklardaki verileri karşılaştırmıştır.[141] Benzer şekilde Muhammed Abduh da Bakara suresindeki ilgili ayete dair Tevrat'ın Çıkış kitabından bilgiler aktarmış, rivayetlerin doldurduğu alanları Tevrat'taki bilgilerle doldurma yoluna gitmiştir. Ayrıca Abduh, anılan bilgilerin yanlışlığına dair herhangi bir ifade kullanmayarak zımnen Tevrat'taki bilgilerin doğru olduğunu ifade etmiştir.[142] Mustafa el-Merâğî'nin de Mısır'dan çıkış gecesinde yaşananlar ve asa-deniz mucizesine dair Tevrat'tan bilgiler aktardığı görülmektedir.[143] Kâsımî, "rivayet edildiğine göre" ifadesini kullanarak denizin yarılması olayını Tevrat'tan özetleyerek aktarmıştır.[144]

İbn Âşûr, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışıyla ilgili olarak: "İsrâiloğulları, Tevrat'ın bazı pasajlarına göre Firavun'un izniyle, Tevrat'taki "kaçış" ifadesine göre ise izinsiz olarak Mısır'dan çıkmışlardır." ifadesini kullanarak olayın aktarımında

[139] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XII, s.316; Bikāî'nin Tevrat'tan özet halinde yaptığı diğer alıntılar için bkz. Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.37.
[140] Bikāî, *Nazmü'd-Dürer*, C.XIV, s.43.
[141] Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.XIX, s.89.
[142] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.314.
[143] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.XIX, s.65-66; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111.
[144] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, C.I, s.124.

Tevrat'a başvurmuştur.[145] İbn Âşûr'un, iki tarafın ordu sayılarıyla ilgili olarak aktarılan rivayetleri değerlendirirken de Tevrat'a başvurma yoluna gittiği görülmektedir. Bu kapsamda o, Beni İsrâil'in sayısıyla ilgili rivayeti aktarmış ve müfessirler tarafından aktarılanın bu olduğunu söyleyerek söz konusu sayının Tevrat'taki Sayılar Kitabı'nın on altıncı bölümüne uygun olduğunu ifade etmiştir.[146] İlgili ifadeler İbn Âşûr'un, rivâyî bilgilerin sağlamasını Tevrat'la yaptığını göstermektedir. Tantâvî Cevheri de Bakara suresindeki ilgili ayeti incelerken Çıkış kitabının 12 ve 14. bölümlerinden alıntılar yapmış ve konuyla ilgili ayetlerde, Çıkış kitabında anlatılanların açıklandığını belirtmiştir.[147]

Ömer Nasuhi Bilmen -Tevrat'tan istifade ettiğini belirtmeyerek- İsrâiloğulları'nı Mısır'dan Kenan iline çıkarmak için Hz. Mûsâ'nın Firavun'a birçok kez müracaatta bulunduğunu ve sonunda Firavun'un müsaadesiyle Mısır'dan çıkardığını ifade etmiştir. Ayrıca Tevrat'taki bilgilerle uyumlu olarak Bilmen, Firavun'un Beni İsrâil'i takip etmesini onun pişman olmasına bağlamıştır[148]

Kur'ân'daki kıssaların değerlendirilmesinde Tevrat'a atıfta bulunan müfessirlerimizden bir kısmı, Tevrat'ın muharref olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede onlar, ilgili kaynaktaki çelişkileri gündeme getirmişler ve bu yolla Kur'ân'ın ilahi kaynağa olan aidiyetini sağlamlaştırmak istemişlerdir. Sözü edilen yaklaşımın Mevdûdî tarafından yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Mevdûdî'nin Tevrat'a sık sık atıfta bulunması İsrâiliyyât'ın zayıf olduğuna dair anlayışını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte o, Tevrat'ın mevsûkiyet derecesini düşüren açıklamalar da yapmıştır. Tevrat'ın muharref olması, hem hak hem de bâtılı barındırması hususunda Mevdûdî ile benzer fikirleri dillendiren Saîd Havvâ ise İsrâiliyyât'ın İslam-bilgi-rivayet geleneğindeki konumunun zayıflığından dem vurmuştur. İsrâiliyyât türünden haberlerin Hz. Peygamber döneminde konuşulanları aktardığını belirterek zımnen söz konusu verilerin mevsûk olmadığına işaret eden Derveze ise kıssalar bağlamında Tevrat- Kur'ân uyumundan bahsetmiştir.

---

[145] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C.I, s.495.
[146] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C.XIX, s.130.
[147] Tantâvî, *el-Cevâhir*, C.I, s.72-73.
[148] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerimin Türkçe Meali Âlisi ve Tefsîri*, 8 c., İstanbul, Bilmen Yayınevi, y.y., C.I, s.51.

Asa-deniz mucizesiyle ilgili Tevrat'tan bilgiler aktaran Mevdûdî, Kur'ân ile Tevrat arasındaki farklılığa dayanarak bazı yorumlarda bulunmuştur. Ona göre söz konusu farklılık Kur'ân'ın zikri geçen kıssayı İsrâiloğullarının kaynaklarından devşirdiğine dair iddiayı çürütmektedir. Ayrıca Mevdûdî, Tevrat'ta asanın verildiği şahısla ilgili olarak hem Hz. Mûsâ hem de Hz. Harun'un isminin geçmesini bir çelişki olarak aktarmıştır. Ona göre Tevrat'ta değinilmediği halde Kur'ân'da değinilen ayrıntılar, dolayısıyla Tevrat'taki eksiklikler, Kur'ân'ın sıhhatine delil olarak gösterilebilir. Mevdûdî'nin Tevrat'taki çelişkili anlatımlarla ilgili verdiği önemli örneklerden biri de denizin yarılma keyfiyeti üzerinedir. Bu çerçevede o, Tevrat'ta iki farklı anlatımın olduğunu belirtmiştir. Buna göre Tevrat'ta Hz. Mûsâ'ya hem elini kaldırıp denize doğru uzatması ve denizi yarması emredilmiş hem de elini denize uzatması üzerine Rabb'in bütün gece güçlü doğu rüzgârlarını estirerek denizi geri çevireceği, kara haline getireceği ve suları yararak sağda ve solda duvar gibi yapacağı aktarılmıştır. Mevdûdî'ye göre söz konusu ifadelerde denizin bir mucize sonucu mu yoksa güçlü bir doğu rüzgârı tarafından mı yarıldığı belirsizdir. Ayrıca ona göre hiçbir rüzgârın denizi ikiye ayırıp ortasını kuruttuğu vaki değildir. Tevrat'taki çelişkilere ve eksikliklere dair açıklamalarda bulunan Mevdûdî, Talmut'un Tevrat'tan farklı olduğunu ve Kur'ân'da anlatılanlara daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Netice olarak ona göre mukayeseli bir çalışma Kur'ân'ın vahiy eseri, diğerinin ise nesilden nesile aktarılan ve muharref kaynaklara dayanan bir eser olduğunu ortaya çıkaracaktır.[149]

Mevdûdî'ye ait yukarıdaki açıklamalarda bazı tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Tevrat'ta asayla ilgili mucizelerin kim tarafından ya da nasıl gerçekleştirildiğiyle ilgili farklı ifadelerin bulunduğu müsellemdir. Bununla birlikte söz konusu olayla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de aktarıldığı halde Tevrat'ta aktarılmayan olaylar üzerinden oryantalistlere cevap verilmesi ve Kur'ân'ın Tevrat'tan kopyalandığına dair iddianın bu şekilde çürütülmesi mantıklı durmamaktadır. Zira

[149] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.238-239.

oryantalizmin iddiası Kur'ân'ın sadece Tevrat'tan yararlanılarak oluşturulduğu yönünde değildir.[150]

Batı dünyasında Kitab-ı Mukaddes'tekine benzer verilerin Kur'ân tarafından zikredilmesiyle ilgili olarak farklı iddiaların ortaya atıldığı bilinmektedir. Bu kapsamda Kur'ân'daki ilgili verilerin kaynağına dair daha nüzul zamanında birtakım iddialar ortaya atılmış ve Hz. Muhammed'in söz konusu bilgileri gizemli kaynaklardan almış olabileceği dillendirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de müşriklere atfen aktarılan, Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı başkasından yazarak aldığı ve sabah akşam bunların kendisine okunduğu (Furkan 25/5) iddiası da bizleri bu konuda aydınlatmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in, Yahudi ve Hristiyan geleneğine ait bilgileri kendisine aktaran gizemli bir hocasının bulunduğunu savunan görüş de Ortaçağ'da Ehl-i Kitab'ın üzerinde en çok durduğu iddialardan biridir. Rahip Bahira ve Sergius isimlerinin öne çıktığı söz konusu iddiadan başka Kur'ân'daki Ehl-i Kitab'a dair kıssaların Yahudi ve Hristiyan çevrelerinden adapte edilmiş olduğu fikri de Batı dünyasında genel kabul görmüştür. İlgili iddia günümüzde birçok oryantalist tarafından savunulan bir fikir olarak karşımızda durmaktadır.[151] Nitekim oryantalist anlayışta Kur'ân'ı te'lif ettiği düşünülen Hz. Peygamber'in yazılı aslî kaynaklardan çok ikincil derecede ve sözlü olan *rabbinical* ve *apocryphal* kaynakları kullandığı iddia edilmektedir. Onlara göre "İncil Hristiyanlığı" ve "Tevrat Yahudiliği"nin Arap Yarımadasında varlık gösteremediği için otantik İncil ve Tevrat, Hz. Peygamber'in çok uzağında kalmıştır. Peygamber Kitab-ı Mukaddes ile doğrudan ilgi kurmamış, Hristiyanlık ve Yahudilikle ilgili formal bir bilgiye sahip olmamıştır.[152] Muir'e göre de Yahudilik, Hz. Muhammed için esin kaynağıdır. İncil verileri ise Mekke'de bozuk ve değiştirilmiş biçimde bilinmektedir.[153] Tisdall da İslam'ı, geç dönem

---

[150] Kur'ân'ın kaynağına dair oryantalistler tarafından ortaya atılan iddialarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Gökkır, "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, s.61-74.

[151] Yukarıda sözü edilen bilgiler ve konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, Samsun, 1998.

[152] Yukarıda sözü edilen bilgiler ve konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bilal Gökkır, Batı İslam Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Isparta, 2003, s.97-100.

[153] Bilal Gökkır, "Western Attitudes to the Origins of the Qur'an ( Theological and Linguistic Approaches of Twentieth- Century English- Speaking Scholars from William Muir to William

Yahudiliğinin sapık bir şekli olarak görmektedir.[154] Bütün bu bilgiler ışığında Mevdûdî'nin yukarıda aktarılan görüşünün söz konusu iddiayı ispat etmede yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca kendisinin de belirttiği üzere anlatım bakımından Talmud ile Kur'ân arasındaki yakınlık da oryantalistler tarafından Kur'ân'ın kaynağı hakkındaki iddiaları için kullanabilecekleri özellikler taşımaktadır.

Muhammed Esed, denizin yarılması olayıyla ilgili Tevrat'taki ilgili ifadeyi (Ve Rab bütün gece kuvvetli şark yeli ile denizi geri çevirdi ve denizi karaya çevirdi ve sular yarıldı.) yorumlamadan karşılaştırma amacıyla vermiş ancak ilgili mucizeyi med-cezir olayı ile açıklamıştır.[155]

## 2. Rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'teki Karşılıkları

Asa-deniz kıssasını anlatan ayetlerin boş bıraktığı yerlerin hangi dolgu malzemesiyle doldurulacağı, geçmişten günümüze müfessirler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede kimi müfessirler dolgu malzemesi olarak İslam bilgi-rivayet geleneğinde yeri olan İsrâilî haberleri kullanmışlardır. Kısmen klasik dönemde ama yoğun olarak modern dönemde ise İsrâilî haberler sıhhat bakımından Tevrat'tan daha zayıf bulunarak söz konusu boşluklar Tevrat'tan nakille doldurulmuştur.

Söz konusu tartışmada iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. İsrâilî haberleri ayetlerin boş bıraktığı yerleri tamamlayan bilgiler olarak gören müfessirlerde en temel kodun, İslam bilgi-rivayet geleneği olduğu görülmektedir. Söz konusu gelenekte sened zinciriyle Hz. Peygamber, sahabe ya da tâbiîne isnat edilen rivayetlerin nebevî ve dolayısıyla ilahi tasdikten geçtiği düşünülmüştür. Bu durum ilgili rivayetlerin değer derecesini yükseltmiş ve zikri geçen alanda kullanılabilir tek veri olarak düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Aynı yaklaşıma

Montgomery Watt)", A Thesis Submitted to the University of Manchester for he Degree of PhD in The Faculty of Arts, *Department of Middle Eastern Studies*, 2002, s.61.

[154] Bilal Gökkır, "Western Attitudes", s.69.

[155] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.II, s.747-748.

göre Tevrat'ın muharref olduğu müsellemdir ve itimat edilemeyecek bir kaynak olması hasebiyle dolgu malzemesi olarak kullanılması uygun değildir.[156]

Tevrat'ı kaynak olarak kullanan ya da kullanılmasını caiz gören yaklaşım ise İsrâilî haberlerin haddizatında ilahi ya da nebevî tasdikten geçtiğini düşünmemektedir. Onlara göre söz konusu haberler tefsîrlerin tedvini döneminde şifahi kültür olarak yaşayan ve tedavülde olan haberlerdir. Özellikle Abduh'un dile getirdiğine göre ise bu tür haberler Vehb b. Münebbih ve Kabu'l-Ahbar gibi tâbiîn döneminde yaşamış kişiler tarafından uydurulmuştur. Dolayısıyla bu tür haberlerin İslam'da aslı ve esası olduğu söylenemez.[157]

Tevrat'ın muharref bir kitap olması, dolayısıyla içindeki bilgilere itimat edilemeyeceğinin düşünülmesi, İslam bilgi-rivayet geleneğinde yerinin olmaması gibi durumlar, Tevrat'ı kaynak olarak kullanan müfessirlere karşı reddiyeci bir tutumun benimsenmesinde etkili olmuştur. Buna karşılık Tevrat'ı kaynak olarak kullanan müfessirler de Hz. Peygamber'in konuyla ilgili iznini gündeme getirmişlerdir. Bu kimselere göre İsrâilî haberler de aslında Tevrat ve ona bağlı kaynaklarda bulunmaktadır ve kendileri ilgili rivayetleri asıl kaynağından aktarmaktadırlar.[158] İlgili tartışmada Tevrat'ı kaynak olarak kullanan müfessirlerin iddialarının doğruluk derecesini ortaya koymak için söz konusu rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı eserlerdeki yerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Asa-deniz mucizesinin öncesini anlatan rivayetlerde, Çıkış gecesinde Kıptilerin yeni doğan erkek çocuklarının öldüğü ve gece boyunca defin işlemleriyle uğraşıldığı için Hz. Mûsâ'nın peşine sabah düşüldüğü aktarılmıştır.[159] Rivayete göre Hz. Mûsâ'ya, her dördü bir evde olacak şekilde Beni İsrâil'i toplaması, evlerde kuzu

---

[156] Muir'e göre Kur'ân'daki ayetler, eldeki mevcut Kitab-ı Mukaddes ile Peygamber dönemindekinin aynı olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, eldeki Hristiyan kutsal kitabının, genel inanışın aksine tahrif edilmediğini savunmaktadır. Zira ona göre Kur'ân, Peygamber dönemindeki Kitab-ı Mukaddes'in sahih (authentic), hakiki (genuine) ve tahriften beri olduğunu ifade etmektedir. Muir'in sözü edilen görüşü ve konuyla ilgili diğer görüşleri için bkz. Bilal Gökkır, "Western Attitudes", s.62; Bilal Gökkır, "İngiliz Oryantalist- Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı (Tebliğler)*, Isparta, 2004, s.239-244.

[157] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.44; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.24-25.

[158] Saîd Havvâ, *el-Esâs*, C.IV, s.1995-1997.

[159] Taberî, Câmi'u'l-Beyân, C.I, s.660; Suyûtî, *ed-Dürrü'l*-Mensûr, C.XI, s.246; Zemahşerî, Keşşaf, Cilt IV, s.393; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.564.

kesilmesi ve kanının evlerin kapılarına sürülmesi vahyedilmiştir. Aynı zamanda meleklere de kapısında kan olan eve girmemeleri, Firavun kavminden olan insan ve hayvanların yeni doğanlarını öldürmeleri emredilmiştir. Ayrıca Beni İsrâil'in, çabuk olmasından dolayı mayalanmamış ekmek pişirmeleri ve geceleyin yola çıkmaları istenmiştir. Sonraki emirler ise denize varıldığında verilecektir.[160]

Tevrat'ın Çıkış Bölümünde aynı rivayetin daha ayrıntılı biçimde aktarıldığı görülmektedir. Buna göre herkes ailesine göre kendi ev halkına birer kuzu alacaktır. Bir kuzunun bir aileye çok gelmesi durumunda aile bireylerinin sayısı ve herkesin yiyeceği miktar hesaplanacak ve aile, kuzuyu en yakın komşusuyla paylaşacaktır. Ayrıca ilgili rivayette hayvanın niteliği, ne zamana kadar bakılıp ne zaman boğazlanacağı da açıklanmıştır. İlahi emre göre kesilen hayvanın kanı, etin yeneceği evin yan ve üst kapı sövelerine sürülecektir. İlgili rivayette mayasız ekmek de dâhil olmak üzere nelerin yenmesi gerektiğinden bahsedilmiş[161] ve o gece Rabb'in Mısır'ı boydan boya geçeceği, tahtında oturan firavunun ilk çocuğundan, değirmendeki kadın kölenin ilk çocuğuna kadar hem insanların hem de hayvanların bütün ilk doğanlarını öldüreceği, Mısır'ın bütün ilahlarını yargılayacağı belirtilmiştir.[162] Bunun sonucunda bütün Mısır'da büyük bir feryat kopacak, İsrâillilere ve hayvanlarına bir köpek bile havlamayacak ve Rabb, Mısır'ın bütün ilahlarını yargılayacaktır. O zaman herkes rabbin İsrâilliler ile Mısırlılara nasıl farklı davrandığını anlayacaktır.[163] İsrâiloğullarına ait evlerin üzerindeki kan onlar için bir belirti olacaktır. Rab kanı görünce üzerinden geçecek, Mısır'ı cezalandırırken ölüm saçan afet onlara hiçbir zarar vermeyecektir.[164]

Rivayetlerde Mısır'dan çıkış esnasında Beni İsrâil'in altı yüz bin, Firavun kavminin ise bir milyon yedi yüz bin kişi olduğu aktarılmıştır. Beni İsrâil'in bu sayısına 20 yaş altı ile 60 yaş üstü dâhil değildir.[165] Tevrat'ta da benzer şekilde

---

[160] Taberî, Câmi'u'l-Beyân, C.XVII, s.575. Zemahşerî, el-Keşşaf, Cilt IV, s.393; Nesefî, *Tefsîr*, C.II, s.564.
[161] Çıkış, 12/3-11
[162] Çıkış, 12/12; Çıkış, 11/4-5.
[163] Çıkış, 11/6-7.
[164] Çıkış, 12/12.
[165] İki tarafın sayısı hakkındaki rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVII, s.573-575; Taberî, *Camiu'l- Beyan*, C.XII, s.275; Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, C.I, s.660. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* Cilt IV, s.393.

İsrâilliler'in, kadın ve çocukların dışında altı yüz bin kadar erkekle yaya olarak Ramses'ten Sukkot'a doğru yola çıktıkları aktarılmaktadır.[166]

Rivayetlere göre Mısır'dan çıkış gecesi ay tutulmuş, yeryüzü karanlığa gömülmüştür. Yollarını kaybeden İsrâiloğulları: "Hz. Yusuf, bize Firavun'dan kurtulacağımızı haber vermişti ve çıkarken de beraberimizde onun kemiklerini götüreceğimize dair bizden söz almıştı." demişlerdir. Böylece çıkış yolunun bulunamama sebebi belli olmuştur. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, o gece Hz. Yusuf'un kabrini aramaya koyulmuş ve yaşlı bir kadının o kabir üzerinde evi olduğunu öğrenmiştir. Kadın, misak gereği kemikleri çıkarıp Hz. Mûsâ'ya vermiş ve ondan kendisini de Mısır'dan çıkarmasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ hem Hz. Yusuf'un kemiklerini hem de yaşlı kadını taşıyarak oradan ayrılmıştır.[167]

Tevrat'ta da Hz. Mûsâ'nın Hz. Yusuf'un kemiklerini yanına aldığı belirtilmiştir. Zira Hz. Yusuf İsrâiloğullarına, "Tanrı kesinlikle size yardım edecek, kemiklerimi buradan götüreceksiniz" diye sıkı sıkı ant içirmiştir.[168] Tosefta'da Hz. Mûsâ'nın, Hz. Yusuf'un kemiklerini nasıl bulduğuna dair daha ayrıntılı bilgilere rastlanmaktadır. İlgili kaynakta konuyla ilgili açıklamalar, "Mûsâ Yusuf'un nereye defnedildiğini nasıl bildi" sorusu üzerinden yapılmıştır. Buna göre Asher'ın kızı Serakh, Hz. Mûsâ'ya gidip Yusuf peygamberin Nil nehrine defnedildiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ Nil nehrine gidip dikilmiş ve : "Yusuf, kutsal olanın İsrâil'i kurtarma vakti geldi! Bak, Shekhina (Rab) seni bekliyor, İsrâilliler seni bekliyor, zafer bulutları seni bekliyor. Eğer kendini gösterirsen bu iyi olur. Yok, göstermezsen atalarımızdan aldığın sözden biz kurtulmuş oluruz." demiştir. Bunun üzerine Yusuf'un tabutu yüzeye çıkmış, Mûsâ da onu almış ve gitmiştir.[169]

Tefsîr kaynaklarımızda aktarılan rivayete göre denize: "Mûsâ sana asasıyla vurduğunda ayrıl." diye vahyedilmiştir. Bunun üzerine Allah korkusu, ilahi emrin beklentisi ve Hz. Mûsâ'nın kendisine neresinden vuracağını bilmemesi dolayısıyla deniz geceyi korkuyla geçirmiştir. Denize önce Harun vurmuş ama deniz

---

[166] Çıkış, 12/37.
[167] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C.XVII, s.579. Hz. Yusuf'un kabrinin bulunmasıyla ilgili hadis için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Cilt X, s.346; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-*Mensûr, C.XI, s.263.
[168] Çıkış, 13/19.
[169] Tosefta Sotah, 4

yarılmayarak: “Bana vuran bu zorba da kim?” demiştir.[170] Başka bir rivayete göre Hz. Mûsâ denize "Benim için ayrıl, bölün!" dediğinde, deniz “Bununla emrolunmadım, üzerimden asiler geçemez." diyerek emri yerine getirmemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, "Ya Rabbi, deniz ayrılma hususunda diretiyor." şikâyetinde bulununca Hz. Mûsâ’ya “Ona asanla vur!” vahyi gelmiştir. O da ilgili vahiy doğrultusunda asasıyla vurunca deniz yarılmış ve her bir parçası âdeta büyük bir dağ kütlesi halini almıştır.[171] Allah, denize yarılması emrini “Ebâ Hâlid” künyesiyle verdiğinden Hz. Mûsâ denize “Yarıl ey Ebâ Hâlid!” şeklinde seslenmiş ancak deniz, kendisinin daha kadim ve güçlü yaratılışa sahip olmasını gerekçe göstererek yarılmamıştır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ’ya asasıyla vurma emri verilmiş ve asayla vurulunca deniz yarılmıştır. Başka bir rivayette ilk vuruşta denizin, arşın titremesini andıracak şekilde titrediği, ikincisinde yine bu titremeye benzer bir olayın gerçekleştiği ve üçüncü vuruşta yarıldığı aktarılmıştır. Darbın bir kere ve on iki kere gerçekleştiği rivayetleri de mevcuttur.[172]

Mekhilta d’Rabbi Yishmael’de de denizin yarılma hususunda diretmesiyle ilgili benzer bir rivayet aktarılmıştır. Buna göre Mûsâ, kolunu denize doğru uzatmış ama deniz yarılmamak için diretmiştir. Bunun üzerine Mûsâ, kutsal olanın adına yarılmasını emretmiş ama o diretmeye devam etmiştir. Mûsâ, asasını gösterdiğinde de durum değişmemiştir. Kutsal olan, tüm görkem ve gücüyle denizin üzerine tecelli ettiğinde deniz kaçıvermiştir. Bunun üzerine Mûsâ, denize: “Bütün gün sana kutsal olanın adına konuştum ama sen direttin. Şimdi ne oldu da kaçıyorsun? dediğinde o: “Ben senden kaçmıyorum Amram oğlu, efendimin huzurunda titriyorum.” cevabını vermiştir. [173]

Tefsîrlerde, ilgili olayda açılan yolun tünel biçiminde olduğuna dair yorumun[174] da midraş metinlerinde ayrı bir mucize olarak aktarıldığı görülmektedir.[175]

[170] Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.I, s.661; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.XVII, s.582.
[171] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C.XXIV, s.139; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân,* C.I, s.656, 659.
[172] Bu ve benzer rivayetler için bkz. Salebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, C.V, s.146; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, C.XIX, s.86.
[173] İlgili rivayet ve analojik örnek için bkz. Mekhilta d’Rabbi Yishmael, 14/21.
[174] Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, C.XIX, s.86,87.
[175] Mekhilta d’Rabbi Yishmael, 14/16.

Rivayetlere göre söz konusu asa Hz. Âdem ile birlikte cennetten indirilmiştir. Hz. Şuayb zamanına kadar miras yoluyla Beni İsrâil peygamberlerine intikal eden ilgili asa, aynı peygamber tarafından Hz. Mûsâ'ya verilmiştir.[176] Diğer müfessirlerden farklı olarak Ebu Hayyân söz konusu asanın Hz. Mûsâ tarafından Hz. Peygamber'e verildiğini ifade etmiştir.[177] Ayrıca Ebu Hayyân'ın aktardığı rivayete göre Hz. Mûsâ'ya çobanlık yaptırmak istediğinde Hz. Şuayb ona "Git bir asa al!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ asa almak için eve gitmiş ve o esnada söz konusu asa uçup Hz. Mûsâ'nın eline gelmiştir. Bunun üzerine Hz. Şuayb, o asayı geri koymasını buyurmuş, Hz. Mûsâ da başka asa almış ama yine aynı asa uçup eline gelince Hz. Şuayb onu Hz. Mûsâ'ya bırakmıştır.[178] Başka bir rivayette asayı Hz. Mûsâ'ya Medyen yolunda meleklerden bir meleğin verdiği de söylenmiştir.[179]

Midraş metinlerinden olan Pirkei DeRabbi Eliezer'de de benzer bir anlatıma rastlanmaktadır. Buna göre alacakaranlıkta yaratılan asa Adam'a verilmiştir. Adam, Enoch'a, Enoch Noah'a, Noah Shem'e, Shem Abraham'a, Abraham Isaac'a, Isaac da Jacob'a asayı teslim etmiştir. Jacob, zikri geçen asayı Mısır'a getirmiş ve oğlu Joseph'e vermiştir. Joseph öldüğünde ev eşyaları talan edilmiş, asa da firavunun sarayına kadar gelmiştir. Mısır'ın sihirbazlarından olan Jethro, asayı ve üzerindeki harfleri görünce içi gitmiş, asayı alarak götürmüş, evinin bahçesine dikmiş ve asaya o saatten sonra kimse yaklaşamamıştır. Moses evine geldiğinde ise Jethro'nun bahçesine gitmiş, asayı görmüş, üzerindeki harfleri okumuş, elini uzatmış ve onu almıştır. Olayı seyreden Jethro: Bu kişi, ileride İsrâil'i Mısır'dan kurtaracak."demiş ve kızı Zipporah'ı ona eş olarak vermiştir.[180]

Netice olarak asa-deniz mucizesiyle ilgili birçok rivayetin veri olarak Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı kaynaklarda bulunduğu görülmektedir. Bu durum, İsrâiliyyât'a nispetle Kitab-ı Mukaddes'e atıfta bulunan müfessirlerin bilgiyi ana kaynağından ve kaynak belirterek almanın daha makul olduğuna dair iddialarını haklı çıkarmaktadır. Ayrıca bazı rivayetlerde aktarılan veriler, Tevrat'ta değil de mevsûkiyet ve kaynak değeri açısından daha düşük olarak kabul edilebilecek tefsîrî

---

[176] Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, c.I, s.389; Âlûsî, *Ruhu'l-Meani*, c.I, s.270.
[177] Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit,* c.I, s.389.
[178] Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit,* c.I, s.389.
[179] Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, c.I, s.389; Âlûsî, *Ruhu'l-Meani*, c.I, s.270.
[180] Pirkei DeRabbi Eliezer, 40.

mahiyetteki eserlerde yer almaktadır. Söz konusu gerçekten hareketle, İsrâilî haberlere nispetle Tevrat'a atıfta bulunmanın ilgili tefsîrin sıhhat derecesini olumlu yönde etkileyeceğini söylemek mümkündür.

## C. Asa-Taş Mucizesi

### 1. Tevrat Verilerinin Kullanımı

Klasik yaklaşıma bağlı tefsîrlerimizde genellikle asa-taş olayına dair aktarılan ve selefe isnat edilen İsrâilî rivayetlerin kullanıldığı görülmektedir. İsrâiliyyâta eleştirel gözle bakan diğer yaklaşımda ise mukayese ve bilgi amaçlı olarak doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapılmıştır. Sahabe ve tâbiîn döneminden itibaren tefsîr literatürüne girmeye başlayan İsrâilî haberler özellikle modern dönemde sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda söz konusu dönemde doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapma anlayışı hâkim olmuştur. Modern dönemde Kitab-ı Mukaddes ve Ehl-i kitap kaynaklarına daha rahat ulaşılması da söz konusu yaklaşımın yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir.[181]

Modern dönemde İsrâiliyyâtın, Kitab-ı Mukaddes'e, mevsûkiyet açısından çok daha düşük konumdaki Ehl-i Kitap'ın diğer kaynaklarına ya da şifahi kültürüne dayandığının düşünülmesi, söz konusu kaynağın İsrâilî haberlere göre öne çıkmasınında etkili olmuştur. Söz konusu algı, bilgiyi ana kaynağından ve kaynak belirterek almanın bazı müfessirler tarafından daha makul görülmesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca mevsûkiyet açısından Kitab-ı Mukaddes'teki verilerin İsrâiliyyât'a göre daha sağlam olduğunun düşünülmesi de ilgili kaynağa yönelişin sebepleri arasında gösterilebilir.

Üç asa mucizesi bağlamında incelendiğinde Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımların konuyla ilgili İsrâilî haberlere nispetle hayatın gerçeklerine ve nedensellik ilkesine daha yakın durduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu kaynağın bir tarih kitabı hüviyetinde olayları aktarması da bilimsel ve akademik bakışın önemli bir kod olarak kendisini hissettirdiği modern dönem tefsîr paradigmasını ilgili

---

[181] Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mesut Kaya, "De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsîrde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikāî- Sehavi Polemiği, Marife, sayı 2, 2013.

kaynağa sevk etmiş olabilir. Sözü edilen nedenlerden dolayı modern dönemde diğer haberlere oranla Kitab-ı Mukaddes alıntıları artmıştır.

Asa-taş mucizesini Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerle mukayeseli olarak ele alan müfessirlerin ilki Muhammed Abduh'tur. Bu çerçevede Abduh, zikri geçen taşın bulunduğu yer ve Beni İsrâil'in sayısı hakkında Kitab-ı Mukaddes'ten bilgiler aktarmış ve ilgili bilgiler üzerinden tefsîrlerde aktarılagelen İsrâilî haberleri değerlendirmiştir.[182] Mustafa el-Merâğî de Çıkış Kitabı'nda ilgili taşın "kaya" olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.[183]

Yukarıda açıklanan algı doğrultusunda Tevrat metnini kaynak olarak kullanan müfessirlerden bir diğeri ise Kâsımî'dir. Ona göre Tevrat'tan yararlanmak, Kur'ân'ın siyâkını göz önünde bulundurup Tevrat'taki muharref kısımları bilme şartına bağlıdır. Kâsımî'ye göre söz konusu istifade, Ehl-i Kitap'a karşı delil olarak sunulabilecek noktalara yoğunlaşmalıdır. Bununla birlikte asa-taş mucizesi kapsamında Kâsımî'nin tefsîri incelendiğinde kendi açıkladığı hedeflere hizmet etmeyecek şekilde Tevrat'tan alıntıların bulunduğu görülmektedir. Kendisinin, asa-taş olayını aktarırken özet halinde Tevrat metnini kullanması bu kapsamda değerlendirilebilir. Söz konusu özet aktarıma göre asa-taş olayı öncesinde bütün Beni İsrâil toplumu Sina çölünden Allah'ın emriyle hareket etmiş ve Rekadin'de tıkanmışlardır. Orada içebilecekleri su olmadığından Hz. Mûsâ ile münakaşa etmişler ve: "Bize içebileceğimiz su ver. Sen bizi, çocuklarımızı ve hayvanlarımızı susuzluktan öldürmek için mi Mısır'dan çıkardın?" demişlerdir. O da rabbine yağmur için dua ettiğinde: "Kavminin önüne geç, yanına İsrâil'in ileri gelenlerinden birkaçını ve kendisiyle nehre vurduğun asanı al. Onu eline al. Horib kayasına git. Asayla ona vur. Kayadan halkın içeceği su çıkacak." buyurulmuştur. Hz. Mûsâ da İsrâil'in ileri gelenlerinin önünde emredileni yapmıştır.[184]

Kâsımî'nin Tevrat'tan aktardıklarını daha özet halinde aktaran İbn Âşûr'a göre ise Tevrat'tan farklı olarak Kur'ân'da gözelerin on iki âdet olarak aktarılmıştır.[185] Hacer kelimesinin başındaki elif lam takısını Tevrat'la karşılaştırmalı

---

[182] Reşid Rıza, *el-Menâr,* C.IX, s.366-367; Reşid Rıza, *el-Menâr,* C.I ,s.326.
[183] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr,* C.I, s.121.
[184] Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, s.135-136.
[185] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.I, s.517.

olarak ele alan İbn Âşûr, zikri geçen takının cinsi belirtmek için geldiğini ifade etmiştir. Diğer bir deyişle ona göre ayetteki ifade "dilediğin taşa vur" anlamındadır. İbn Âşûr'a göre bu takının, Çıkış kitabında geçtiği üzere belirlilik anlamı katıp vahiy yoluyla Hz. Mûsâ'nın bildiği bir taşa işaret etmesi de mümkündür. Yalnız bu konuyla ilgili gelen haberler zayıftır.[186]

## 2. Rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'teki Karşılıkları

Asa-taş mucizesi Tevrat'ın Çıkış ve Sayılar kitaplarında işlenmiştir. Çıkış bölümünde Beni İsrâil'in Sin çölünden ayrılıp Refidim'e vardıklarında[187], Sayılar kitabında ise Zin çölünde Kadeş'te konakladıklarında[188] söz konusu olayın gerçekleştiği aktarılmıştır. İfadelerdeki mekân isimlerine bakıldığında ilgili olayın ayrı yerlerde gerçekleştiği düşünülebilir. Bununla birlikte her iki kitapta da söz konusu olayın gerçekleştiği yere "Meriva" adının verilmiş olması[189], zikri geçen iki olayın aslında aynı olay olduğunu düşündürmektedir.

Söz konusu ikili anlatımda dikkat çeken diğer bir husus ise Çıkış kitabındaki pasajda kayaya asayla vurulmasının[190], Sayılar kitabında ise su çıkarması için kayaya emir verilmesinin[191] aktarılmış olmasıdır. Ayrıca Sayılar kitabında Rab, Mûsâ'ya kayayla konuşmasını emretmişken Mûsâ'nın ona vurduğunun aktarılması da Kitab-ı Mukaddes tefsîrlerinde söz konusu çelişkinin giderilmesine dönük yorumları beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede Rashi'nin tefsîrinde, tefsîr kaynaklarımızda aktarılan bazı rivayetlerin karşılıklarının bulunduğu görülmektedir. Taştan önce az, sonra çok su çıktığı[192], taşa vurmadan onunla konuşulduğuna dair rivayet[193] bunlar arasındadır. Bu çerçevede söz konusu eserde kayadan suyun önce birkaç damla

---

[186] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* C.I, s.518.
[187] Çıkış, 17/1.
[188] Sayılar, 20/1.
[189] Çıkış, 17/7; Sayılar 20/13.
[190] Çıkış, 17/6.
[191] Sayılar, 20/8.
[192] İlgili rivayetler için bkz. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît,* C.IX, s.406-407; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* C.IV, s.295; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.103; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.I5, s.36; Kurtubî, *el-Câmi',* C.II, s.138; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.390; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.425; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, C.IX, s.88; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.I, s.147; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, C.III, s.262; Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX ,s.366; Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.342.
[193] İlgili rivayetler için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* C.I, s.104; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, C.I, s.246; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s.274; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C.I, s.389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, C.I, s.424; Ebüssuûd, *Tefsîr*, C.I, s.139.

kadar, sonra ise çok aktığına dair bir yoruma rastlanmaktadır. Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın kayaya iki kez vurduğu da belirtilmiştir. Rashi'ye göre kayaya ilk vuruşta suyun akmaması ise tanrının aslında kayaya vurulmasını değil de onunla konuşulmasını emretmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Tanrı Hz. Mûsâ'ya: "Ve sen kayaya söyleceksin." buyurmuştur.[194] Rashi'ye göre aslında onlar daha önce konuşmuşlar ama tanrının kastettiği taşla değil de başka bir taşla konuştukları için su fışkırmamıştır. Bu yüzden onlar: "Belki de ona vurmak gerek." diye düşünmüşlerdir. Zira daha önceki durumda (Çıkış kitabındaki pasajda) onlara: "Kayaya vuracaksın." denilmiştir.[195] Neticede onlar tanrı tarafından kasıtlı olarak oraya yerleştirilen kayaya tüm güçlerini kullanmadan vurmuşlar ve sonra da ikinci vuruşu yapmışlardır.[196]

Netice olarak klasik dönemde de karşılaşılmakla birlikte özellikle modern dönemde müfessirlerimizden bir kısmının yoğun biçimde Tevrat verilerinden yararlandığı görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu durum, ilgili müfessirlerin bu verileri eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul ettikleri ya da tahrif durumunu göz ardı ettikleri anlamına gelmemektedir. İlgili tefsîrlerde söz konusu verilerin esas olarak Kur'ân ve akıl kıstas alınarak değerlendirildiği söylenebilir. Ayrıca Tevrat'ın İsrâiliyyâta göre daha güvenilir kabul edilmesinin de ilgili verilere başvurulmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Tefsîrlerde aktarılan birçok rivayetin veri olarak Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı kaynaklarda bulunması da İsrâiliyyât'a nispetle Kitab-ı Mukaddes'e atıfta bulunan müfessirlerin iddialarını haklı çıkarmaktadır.

## III. ÜSLUP, LAFIZ VE METODOLOJİ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Asa mucizeleri kapsamında ilgili ayetlerdeki bazı lafızlar ve üslup üzerinden modern döneme özgü çeşitli yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Üçüncü asa-yılan olayını anlatan ayette geçen مَا يَأْفِكُونَ ifadesindeki "mâ"nın işlevine dair ortaya konulan yaklaşımlar ve asa-yılanın, hayal ettirilenleri yuttuğunu anlatan تَلْقَفُ lafzının hakiki anlamdan mecaz anlama çekilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Asa-deniz

194 Sayılar, 20/8.
195 Çıkış, 17/6.
196 Rashi on Numbers, 20/11-12.

mucizesini anlatan وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ifadesindeki “bâ” harf-i cerrinin çeşitli işlevleri üzerinden de müfessirlerin kendi yaklaşımlarını sundukları görülmektedir. Bunun yanında Kur’ân’daki bazı kıssaların yaygın kabul gören kronolojik sıraya uymadığının düşünülmesi, özellikle modern dönemde ilgili konunun değerlendirmeye tabi tutulmasını beraberinde getirmiştir.

## A. Asa-Yılan Mucizesi Çerçevesinde تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ İfadesi: Sihrin ve İmanın Ortaya Çıkışı

Tefsîr kaynaklarımızda sihirbazların imanı genel itibariyle nedensizlik üzerinden açıklanmıştır. Modern döneme gelindiğinde ise ilgili yaklaşıma karşı çıkan ve sihir ile mucize arasındaki farkın söz konusu yolla ortaya konulamayacağını iddia eden yaklaşımlarla da karşılaşılmaktadır. Söz konusu yaklaşımın hareket noktası ise üçüncü asa-yılan olayını anlatan ayette geçen مَا يَأْفِكُونَ ifadesidir. Bu ifadedeki “mâ”nın işlevine dair sunulan yaklaşımlar, özellikle modern dönemde gramatik tahlil olmaktan çok paradigmanın ortaya konulmasında bir araç mesabesindedir. Ayrıca modern yaklaşım tarafından, ayette geçen تَلْقَفُ lafzının da hedeflenen amaç doğrultusunda hakiki anlamdan mecaz anlama çekildiği görülmektedir.

İlgili yaklaşım doğrultusunda Muhammed Abduh, Hz. Mûsâ’nın asasının yaptıklarını nedensellik üzerinden düşünmüş ve sihirbazların imanını da aynı kavram bağlamında değerlendirmiştir. “İfk” kelimesiyle ilgili klasik tefsîrlerdekine benzer açıklamalar yapan Abduh[197], مَا يَأْفِكُونَ ifadesindeki “ مَا ”nın *mevsûle* de *mastar mâ’sı* da olabileceğini belirtmiştir. İbn Abbâs, Katâde, Hasan-ı Basrî ve Süddî’den aktarılan görüşlere bakıldığında ise söz konusu lafzın *ism-i mevsûl* olarak düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Bu durumda Abduh’a göre ilgili ifadeden, Hz. Mûsâ’nın asasının sihirbazların attıklarını yuttuğu ortaya çıkmaktadır. Zikri geçen lafzın böyle bir manayı karşılayabileceğini ifade eden Abduh, bununla birlikte söz konusu anlamın muhtemelen Yahudilerden kaynaklandığını belirtmiştir. Çıkış bölümündeki metin de bu anlamı desteklemektedir. Ona göre “ مَا ” mastar işlevinde alındığında Tevrat’la desteklenen ve genel kabul gören anlayıştan farklı bir anlam ortaya çıkacaktır. Zira bu durumda Hz. Mûsâ’nın asası, sihirbazların amellerini

---

[197] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.67-68.

ortadan kaldırmış olacak, böylece hem onların bâtıl olduğu hem de işin aslı ortaya çıkacaktır. Abduh'a göre sihirbazların yaptıkları eğer gözde oluşturulan etkiden ibaretse asanın onu kapmasından maksat, bu etkinin yok edilmesi, ip ve sopaların hakiki halleriyle görülmesini sağlamaktır. Eğer yapılan hızlı ve görünmez aletlerle hareket ettirme ise iptal edilen bu hiledir. Sihrin, güneş ısısı ya da kazılan ve içi ateşle doldurulan çukurlar ve cıva vasıtasıyla yapıldığı kabul edildiğinde de asanın yutmasından maksat, ip ve değneklerin içinden cıvanın çıkarılması ve böylelikle hilelerin açığa çıkarılmasıdır.[198]

Söz konusu açıklamalarına bakıldığında diğer müfessirlere göre konuya farklı açıdan yaklaştığı görülen Muhammed Abduh, kendi görüşünü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle destekleme yoluna gitmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de asanın, sihirbazların sihrini iptal etmesi, insanlar tarafından iplerin ve sopaların gerçek halleriyle görülmesi anlamındadır. Zira asanın onları yutması, işin insanlar için karışık kalmasına neden olacaktır. Çünkü bu durumda biri diğerinden daha güçlü olmak üzere hem Hz. Mûsâ hem de sihirbazlar ilginç şeyler göstermiş fakat yapılan, insanlardan yine gizlenmiş olacaktır. Böyle olunca da iki işin aynı türden olması mümkün hale gelecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre hak ile bâtılın ayrımı; hayal ettirmenin ortadan kalkması sonucunda sihirbazların ip ve asalarının asli şekilleriyle, hareket etmeyen nesneler olarak, Hz. Mûsâ'nın asasının ise hala koşarken görülmesi sayesinde ortaya çıkabilir. Hak ile bâtıl, ilahi ayet ile hile bu şekilde birbirinden ayrılmış olur. Neticede gerçekleşen, Hz. Mûsâ'nın asasının hayal ettirme işini ortadan kaldırmasıdır ki *yutma*dan kasıt da budur. [199]

Abduh'un sözü edilen görüşlerini aktaran Mustafa el- Merâğî de mecaz anlamdaki *yutma*nın süratle gerçekleşmesine binaen "l-k-f" fiilinin kullanıldığını belirtmiştir. Ne var ki ona göre asa-yılana bu gücün nasıl verildiği ise bilinmemektedir. Zira söz konusu olay bir mucize olup yapay değildir. Bu yüzden de hakikati kavranamaz.[200]

---

[198] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.68; Aynı yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.32.

[199] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.68-69.
[200] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.IX, s.32.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin yukarıda sözü edilen görüşlerini aktaran Abduh فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ayetindeki *mâ'*nın da mevsûle değil *mastariyye* işlevinde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilgili ifadeden kasıt, asanın ipleri ve değnekleri yutması değildir. Söz konusu ifade ile hakkın sübut bulup sihirbazların yaptığı hile ve hayal ettirmelerin bozulup etkisini kaybetmesi kastedilmiştir. Ona göre bâtıl olan maddi bir şey değil sihirbazların yaptıkları iş ve hiledir. [201]

Abduh'un sözü edilen konuya bakışta diğer müfessirlerden büyük ölçüde ayrıldığını söylemek mümkündür. Aslında Abduh'un farklılığı, ilgili edatın sadece *masdariyye* işlevinde olduğunun dile getirilmesinde değil bu işlevin metne uygulanmasında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim diğer müfessirler de ilgili işleve değinmişler fakat zikri geçen edattan sonra gelen lafzın *ism-i mef'ûl/me'fûk* anlamında olduğunu belirterek aslında *mâ'*yı *mevsûle* işlevine döndürmüşlerdir. Söz konusu işlev döngüsünde ise ayetteki "l-k-f" (yutmak) fiilinin gerçek anlamda düşünülmesinin etkili olduğu söylenebilir. Zira yutma eylemi, somut olarak yutulan bir nesneyi gerekli kıldığından ilgili edatın *mevsûle* işlevi baskın hale gelmektedir. Böylece مَا يَأْفِكُونَ ifadesi de "uydurma" anlamından "uydurulan" anlamına çekilmiştir.

Abduh, sözü edilen görüşünün bir devamı ve gereği olarak sihirbazların imanını da diğer müfessirlere göre farklı yorumlamıştır. Ona göre sihirbazlar, alet edevatlarının yok olmasına bağlı olarak iman etmemişlerdir. Onlar; sihirlerinin bâtıl olduğunun ortaya çıkması ve birden Hz. Mûsâ'nın ayetinin hakikatini idrak etmeleri üzerine iman etmişlerdir. Onlar ilgili olayın bir mahlûk işi olmayıp Allah katından olduğunu anlamışlar ve bunların neticesinde akılları yakîn, kalpleri de imanla dolmuştur. Abduh'a göre sihirbazların bütün uzuvlarında hâkim duruma geçen, vicdana ve kâmil manadaki aklî delillere dayalı yakîn bilgisi, onları secdeye varmaya sevk etmiştir. O kadar ki söz konusu mucize karşısında küçüklüğü ortaya çıktığından içlerinde Firavun ve onun yok olacak dünyevi azametine en ufak bir yer bile kalmamıştır.[202]

---

[201] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.69; Benzer bir yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr,* C.IX, s.32.

[202] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.IX, s.69; Aynı yorum için bkz. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr,* C.IX, s.32-33.

Mevdûdî de konuya benzer şekilde yaklaşmıştır. Ona göre de Hz. Mûsâ'ya ait asanın, sihirbazların yılan gibi duran ip ve asalarını yuttuğuna dair elimizde bir delil bulunmamaktadır. Mevdûdî'ye göre üçüncü asa-yılan olayını anlatan ayet iki şekilde anlaşılabilir. Buna göre canavara dönüşen asa, yılan gibi görünen tüm asaları ve ipleri gerçekten yutmuş olabilir. Kendisinin de benimsediği diğer görüşe göre ise Kur'ân'daki ifadeyle asanın yılan olduktan sonra sihirbazların ip ve asalarını hareket eden yılan şeklinde gösteren sihrin tesirini kırması kastedilmiştir. Asa-yılan, yılan gibi gösterilen asa ve iplerin çevresinde dönmüş ve onların gerçek kimliklerini ortaya koymuştur.[203]

Muhammed Esed'e göre Hz. Mûsâ'nın asa-yılanının diğer asa ve ipleri yutması ile birinin gerçek bir mucize, diğerinin göz bağcılığına dayanan bir beceri olduğu anlatılmak istenmiştir. Bu durumda ona göre ortada gerçek anlamda yutma diye bir eylem yoktur ve söz konusu eylem gerçeği ortaya çıkarma anlamındadır.[204]

Seyyid Kutub'un da üçüncü asa-yılan olayını tasvirî ve soyut bir biçimde ele aldığı ve yukarıda sözü edilen görüşlere yakın bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir. İlgili anlatıma göre büyü; bir balon gibi şişen, herkese kendisini üstün gösteren, zihinlerde her şeyi silip süpüreceğini canlandıran boş bir çabadır. Seyyid Kutub'a göre hakikat bu balonu indirmiş ve kirpi gibi büzmüştür. Diğer bir ifadeyle zikri geçen olay, hakikatin ağırlığıyla bâtılın hükmünü kaybetmesini anlatmaktadır. Ona göre olayın anlatımında zihinlerde çizilmeye çalışılan imaj hakikatin, ağırlığı olan bir realite olarak ortaya çıkmasıdır.[205]

Abduh'un مَا يَأْفِكُونَ ifadesi ilgili açıklamaları, sihirle mucizenin ayrılması bağlamında klasik anlayıştan daha makul durmaktadır. Bununla birlikte söz konusu işin uzmanı olarak sihirbazlar, olayın gerçekleşmesinden önce de ne yaptıklarının farkındadırlar. Bu durumda onların imanının, sihirlerinin bâtıl olduğunun ortaya çıkmasına bağlanması tutarsız durmaktadır. Ayrıca sihirbazların söz konusu ayetin hakikatini idrak etmeleri hatta onun mahlûk işi olmayıp Allah katından olduğunu anlamaları da müphem ifadeler olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu müphem

---

[203] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.II, s.75; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, C.III, s.235.
[204] Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, C.I, s.293.
[205] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, C.III, s.1350.

durum neticesinde sihirbazların akıllarının yakîn, kalplerinin de imanla dolma gerekçesi belirsiz kalmaktadır. Bu çerçevede Abduh'un açıklamalarına bakıldığında klasik tefsîrlerde olduğu gibi sihirbazların imanının bilme üzerine değil bilememe üzerine bina edildiği sonucu çıkmaktadır.

Konuyla ilgili dikkat çeken hususlardan biri de Tevrat'ı kaynak olarak kullanan müfessirlerin yaklaşımında karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede Abduh'un üçüncü asa-yılan olayındaki yanlış algıyı Tevrat'taki ilgili anlatıma bağlaması, kendisinin Tevrat'taki verilere bakışını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Tefsîrinde yoğun bir şekilde Tevrat ve Talmut'a atıflarda bulunan Mevdûdî'nin de benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu doğrutuda o, Kitab-ı Mukaddes'te geçmekle birlikte asa-yılanın, sihirbazların ip ve asalarını yuttuğuna dair elimizde bir delil olmadığını ifade etmiştir.[206]

## B. Asa-Deniz Mucizesi Çerçevesinde وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ İfadesindeki "Bâ" Harf-i Cerrinin İşlevi

Denizin yarılması olayıyla ilgili olarak Bakara suresinde geçen وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ifadesindeki "bâ" harf-i cerri "sebebiyyet", "alet (istiâne)", ve "mülâbeset-musâhabet (maiyyet)" gibi işlevlere sahiptir. Mucizeye bakışta farklı anlayışlara sahip müfessirler sözü edilen işlevler arasından tercihte bulunarak kendi yaklaşımlarını desteklemişlerdir. Böylece bir grup müfessir, yarılma olayının asa ile diğer grup ise Beni İsrâil'in denize girmesi ile gerçekleştiğini savunmuştur. Netice olarak müfessirler tarafından metnin unsurları kullanılarak anlam her iki yöne de hamledilmiştir.

Muhammed Abduh'un bazı müfessirler adı altında aktardığı ve Mustafa el-Merâğî tarafından savunulacak olan görüşe göre Kızıldeniz'in, karşıdan karşıya geçmeyi kolaylaştıran ve cezrin şiddetli olduğu zamanlarda geçiş için kullanılabilecek sığ bir kısmı bulunmaktadır. Beni İsrâil de ilgili yerden geçerken hızlı ve birlikte hareket etmişler ve deniz iki tarafta uzanan yüce bir dağ gibi olmuştur. Söz konusu müfessirlere göre ayet de bunu hissettirmektedir. Burada وَإِذْ

[206] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* C.II, s.75.

فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ifadesinin kullanılıp وَإِذْ فَرَقْنَا لكُمُ الْبَحْرَ denilmemesi "bıçakla kestim" cümlesindeki gibi "bâ" nın araç işlevinde olduğunu göstermektedir.[207]

Bu kimselere göre Hz. Mûsâ'ya vahyedilen, onun Beni İsrâil'le birlikte denize dalmasıdır. Elinde asası olan bir kişinin nehir veya kanal benzeri bir suya girerken asasıyla önce suya vuracağı, sonrasında suya doğru yürüyeceği bilinmektedir ki ayet de bunu açıklamaktadır. Başka bir deyişle Allah, denize vardığında ona asasıyla denize vurmasını ve karşıya geçmesini ilham etmiş, o da buyrulanı yerine getirerek büyük bir kalabalık halindeki kavmiyle yürüyüp geçmiş ve bu sayede deniz yarılmıştır.[208] Her bir taraftaki suyun yüce bir dağ gibi olması ifadesi ise mübalağa için kullanılmış bir benzetmedir. وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ (Hûd 11/42) وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (Şûrâ 42/32) ayetleri de sözü edilen ifadeye benzemektedir. Yoksa ne akıp giden gemiler ne de dalgalar yüce dağlar gibi olabilir. Bu anlatım, etkileme ve tasvirin güzelliği için belağat açısından gereklidir.[209]

Netice olarak Firavun ve ordusu Beni İsrâil'in denizi geçtiğini görünce meddin başladığı zamanda denize girmişler ve meddin yükselmesi sonucu boğulmuşlardır. Böylece Beni İsrâil hakkında ilahi nimet ve başarı, düşmanları için de hüsran hâsıl olmuştur. Mustafa el-Merâğî'ye göre Allah böylece mucize dışındaki yollarla daha çok ve kapsayıcı bir in'âmda bulunmuştur. Nitekim ona göre Hz. Mûsâ için yapılan yardımı mucize olmasında aramaya gerek yoktur. Merâğî'ye göre bu tür te'vîller, mucizelerin Allah'ın yardımıyla peygamberlerin eliyle gerçekleştiğinin kabul edilmesi durumunda zararlı değildir. Ancak bunu kabul etmeyenlerle konuşmaya bile gerek yoktur. Zira bu gibi kimselere önce Allah'ın kudretini ve iradesini açıklamamız sonra da vahyin imkânı, peygamberlerin gönderilmesi ve onları mucizelerle desteklenmesi konusunu izah etmemiz gerekmektedir.[210]

"Bâ" harf-i cerrinin alet anlamında alınıp alınmaması durumu müfessirler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Alet anlamında alınması durumunda denizi yaranın Beni İsrâil olması ve bu durumun asayı ve olaydaki mucizevî yönü devre dışı bırakması, bazı müfessirler tarafından kabul edilemez bulunmuştur. Bu noktada,

[207] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111-112.
[208] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316.
[209] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.316; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.112.
[210] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.112.

klasik tefsîrlerde söz konusu harf-i cerrin ifadeye katabileceği alet anlamı aktarılırken "onlar denize giriyorlar ve su da -arasına sokulan bir araçla ayrılan nesne gibi- bu esnada yarılıyordu, ifadesi kullanılmıştır.[211] Bununla da hem suyun Beni İsrâil tarafından yarıldığı hem de yarılma olayını müşahede edenlerde böyle bir intiba uyandıracak manzaranın ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Her iki yaklaşıma da göz kırpan bu ifade tarzı bazı tefsîrlerde bu haliyle muğlak bırakılmakla birlikte diğer bazılarında denizi yaranın Beni İsrâil değil asa olduğu vurgulanarak anlam tek yöne hamledilmiştir. Modern döneme özgü yaklaşımda ise denizin Beni İsrâil tarafından yarıldığı anlayışı intiba özelliğinden sıyrılmaktadır. Bu yaklaşımda olayın asa ile ilgisi devre dışı bırakılmış, "med-cezir", "hız ve birliktelikten doğan savrulma" gibi gerekçeler daha baskın bir şekilde serdedilmiştir.[212]

## C. Asa-Taş Mucizesi Çerçevesinde Kur'ân'ın Tahkiye Üslubu

Kur'ân'daki bazı kıssaların kronolojik sırayı takip bakımından tahkiye anlayışına uymaması, özellikle moderniteyle beslenmiş zihinlerde bir sorun olarak algılanmıştır. Bu durum ilgili sorunun çözümü için yorumlar geliştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Zihinleri Kitab-ı Mukaddes ve " tarih verileri ile inşa edilen kimselerin, sözü edilen verilere aykırı duran Kur'ân kıssalarına yaptıkları itirazlar da ilgili çabanın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca modern dönemde Kitab-ı Mukaddes ve çağdaş araştırmaların sunduğu bilgilerin bazı müfessirler tarafından yabana atılmaması gereken veriler olarak görülmesi de bazı müfessirleri konuyla ilgili yorumlar geliştirmeye sevk etmiştir.

Asa-taş olayı kapsamında oryantalistler tarafından Kur'ân'ın kıssa tahkiyesine yöneltilen eleştirilerin kronoloji eksenli olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eleştiriye göre istiskâ ve asayla taşa vurma olayı, Beni İsrâil'in Tih çölüne çıkmasından ve ilgili kasabaya giriş emrini almasından önce meydana gelmiştir. Buna karşın Kur'ân'da ilgili olayın söz konusu olaylardan sonra gerçekleştiği aktarılmış, böylece kronolojik sıraya aykırı bir durum ortaya çıkmıştır. Tevrat'tan alıntılar yapan ve ilgili konuda oryantalistlerin görüşlerine ve eleştirilerine hâkim bir müfessir olan Muhammed Abduh, konuyu tefsîrinde gündeme getirmiş ve

[211] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C.III, s.75; Nesefî, *Tefsîr*, C.I, s.88.
[212] Mustafa el-Merâğî, *Tefsîr*, C.I, s.111-112.

söz konusu eleştirilere Kur'ân'ın üslup özelliğini öne çıkararak cevap vermiştir.[213] Kur'ân'ın kıssa tahkiyesinde kronolojik sıralamayı dikkate almadığını belirten Abduh'a göre kıssalardaki asıl amaç olaylardan ders çıkarmak ve ibret almaktır. Ayrıca nimetlerin ve azabın sebepleriyle birlikte ortaya konulması da ona göre teşvik ve caydırma amacına matuftur. Bu amaçla da Kur'ân'da olaylar, kronolojik sıralama değil öğüt verme ve etkileme esası üzerinden tertip edilmiştir.[214]

Abduh'a göre bu dönemi araştıran tarihçiler de takdim-te'hîr üslubuna başvurmuşlardır. İlgili kimselere göre geçmişteki olayların, sonuçları bakımından günümüze etkisinin ve cereyan seyrinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Fakat birçok rivayetin olması ve üzerinden uzun zaman geçmesinden dolayı ileriki dönemlerde hadise ve kıssaların tarihi sıralama içinde ele alınması imkânsız hale gelecektir. Bu kişilere göre yapılması gereken, savaşlar ve devrimler gibi olayların sebep ve sonuçlarının ayrıntıya girilmeksizin açıklanması, tali olayların belli bir tarih ile sınırlandırılmamasıdır. Zaten olayların kronolojik sıralamaya tabi tutulması, eserin te'lifinde süs kabilindendir. Bu nitelik, işin esasından olmadığı gibi zihni yorması, hafızaya almanın getireceği külfetler bakımından kaçınılması gereken bir durumdur. Söz konusu bakış, Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilmî bir ıslah hareketi olup insanlığın tarihe bakışı da bu güzergâhta yürümektedir.[215]

Abduh'a göre, oryantalistlerin dediği gibi istiskânın Tih'te değil de Tih'ten önce vuku bulduğu kabul edilse bile Tih arâzîsinin Kızıldeniz sahili boyunca Filistin çölünden Mısır sınırlarına kadar uzandığı düşünüldüğünde istiskânın bu alanda gerçekleştiğinde şüphe bulunmamaktadır. Çıkış kitabında da olayın, Beni İsrâil'in konakladığı İylem ile Sina arasındaki Sin'de geçtiği belirtilmiştir.[216] Ayrıca "Tih"in, Beni İsrâil'in kırk yıllık başıboş dolaşmasını ifade etmesi de yukarıdaki iddiaları boşa çıkarmaktadır.[217] Abduh'a göre Tevrat'a bakıldığında Hz. Mûsâ'nın Beni İsrâil'i, Mısır'da iliklerine kadar işlemiş olan şirke bulanmış itikadi anlayışlardan ve Mısırlıların istibdat ve köleleştirme faaliyetlerinin sebep olduğu zülden kurtarmak istediği anlaşılmaktadır. Ona göre kıssadan çıkarılması gereken ders de budur. Hz.

[213] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.327.
[214] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.327.
[215] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.327.
[216] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.328.
[217] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.328.

Mûsâ onların sadece Allah'a ibâdet ederek izzet sahibi olmalarını ve vaat edilen topraklara, atalarına vaat edilen Şam'a girmelerini istemiştir.[218]

Abduh dışında ilgili konuya değinen müfessirlerden biri de Halîlî'dir. Ona göre Kur'ân'da anlatılan kıssaların kronolojiye uygun olduğunu söyleyenler olduğu gibi bunun tersini düşünenler de vardır. Halîlî'ye göre söz konusu iddiada bulunanlar Kur'ân'ı, Ehl-i Kitap arasında tedâvülde olan tarihe vurarak böyle bir yargıda bulunmuşlardır. Bu kapsamda o Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yaparak aslında zikri geçen kaynakta da çelişkilerin olduğunu belirtmiştir. Halîlî'ye göre bu çelişki, müslümanları onların nakillerine güvenip tarihlerine istinat etmekten uzaklaştırıcı bir etkiye sahiptir.[219] İfadelerinden Tevrat'ın referans olarak kullanılmasına karşı olduğu anlaşılan Halîlî, destekleyici bir üslupla Abduh'tan uzun bir alıntı yapmış, Kur'ân'ın tahkiye üslubu ve kıssaları anlatmadaki amacı hakkında bilgi vermiş ve görüşünü bu yolla da destekleme yoluna gitmiştir.

Netice olarak modern döneme özgü yaklaşımda mucizeler büyük oranda nedensellikle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımda *ayet* kavramının kevnî nizama ve olağanüstü olaylara bakan yüzleri bazı müfessirler tarafından teke indirilmiş, olağanüstülük bağlamında sunulan ayetler de kevnî nizam çerçevesinde ele alınmıştır. Kıssaların gerçekliği ile ilgili ise genel olarak tevakkuf hali benimsenmiştir. Bununla birlikte kıssaların özellikle bilimselci yaklaşım tarafından; olay örgüsü, yer, zaman ve kişiler gibi unsurlardan soyutlandığı görülmektedir. Bu durum ilgili yaklaşımda "kıssaların somut olarak gerçekleşmediği" fikrine daha yakın durulduğunu göstermektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımın bilimselci hedefine ulaşmak amacıyla metni araçsallaştırdığı, sahîh ya da sakîm olduğuna bakmaksızın verileri istihdam ettiği görülmektedir.

Söz konusu yaklaşımda mucize olgusuna soğuk bakıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca klasik yaklaşıma göre nedensellik lehinde daha homojen bir zihin yapısının varlığı dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Kur'ân'ın bir üslup özelliği olarak aynı olayı farklı ifadelerle dile getirmesi modern döneme özgü yaklaşım

---

[218] Reşid Rıza, *el-Menâr*, C.I, s.328.
[219] Halîlî, *Cevâhir,* C.III, s.339-340.

tarafından kendi meşruiyetini destekleyici bir araç olarak kullanılmıştır. Benzer bir yaklaşım, müşterek lafızların anlamlandırılmasında da karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân'ın en temel meşruiyet kaynağı olmasına binaen, müfessirlerimiz fikirlerini onun üzerinden dile getirmiş ve onunla ispat etme yoluna gitmişlerdir. Bu kapsamda "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri" bir metod olarak birçok müfessir tarafından kullanılmıştır. Ne var ki başta sözü edilen metot olmak üzere hiçbir metodolojik yaklaşımın reyden azade ve tamamen objektif olmaması sebebiyle söz konusu yaklaşım da müfessirleri ve onların görüşlerini birleştirici bir vasfı haiz olamamıştır.

Modern döneme özgü yaklaşımda İsrâiliyyât'ın yerini Tevrat verilerinin aldığı görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında Tevrat verilerinin İsrâilî haberlere nispetle daha mevsûk olarak görülmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte ayetlerin boş bıraktığı noktaların doldurulmasında Tevrat verilerine başvuran müfessirlerin paradigmalarındaki en baskın kod, verilerin akıl ve mantığa uygun olmasıdır.

Sözü edilen yaklaşımda özellikle sihir konusu yoğun bir biçimde tahlil edilmiştir. Konuyla ilgili dönemsel bir ayrımdan çok anlayış bazlı bir yaklaşım farklılığından söz etmek mümkündür. Bu çerçevede Cessâs tarafından dile getirilen itizâlî yaklaşım Muhammed Abduh gibi bazı müfessirler tarafından devam ettirilmiştir. Ayrıca konu Hz. Peygamber'in sihirden etkilendiğini aktaran rivayetlere de getirilmiş ve peygamberlerin "tebliğ" sıfatına halel getirmesi muhtemel anlayışlardan kaçınılmıştır.

## Sonuç

Üç asa mucizesi kapsamında tefsîr kaynaklarımızı incelediğimizde mucize olgusu bağlamında üç farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Taberî'de örneklerini gördüğümüz rivâyî yaklaşımda mucize, nedensellikle hiç bağ kurulmadan tamamen kevnî yasaların ötesine atıfla değerlendirilmiştir. Özellikle Râzî'de örneklerini gördüğümüz dirâyî yaklaşımda ise mucizenin hem kevnî yasalar çerçevesinde hem de ilgili yasaların ötesine atıfla incelendiği görülmektedir. Bu durum, İslam'ın Yunan felsefesine açılmasıyla birlikte müfessirlerin bir kısmında zihniyet değişiminin yaşandığını ve dönemin hâkim anlayışına yaklaşıldığını göstermektedir. Sözü edilen dönemde görülen ikili yaklaşım, tefsîr kaynaklarımız için varsayılan "rivâyet" ve "dirâyet" tasnifinin de tam ayırıcı bir özellikte olamamasının temel gerekçesi durumundadır. Bu durum, birçok tefsîrde rivâyî ve dirâyî yönün birlikte yürümesini, ağırlık noktalarında farklılaşmalarını beraberinde getirmiştir.

Zihniyet açısından üçüncü dönem 19. yüzyılda pozitivist anlayışın zihinlerde yer etmesiyle başlamıştır. Sözü edilen dönemdeki hâkim zihniyet, müfessirlerin zihin yapısını (dini metin yorumlarını) da etkilemiş, böylece mucize olgusuna bakış bağlamında üçüncü dönem başlamıştır. İlgili dönemde daha önce nedensellik ötesi bakışla birlikte yürüyen nedensel yaklaşım dar alanından kurtularak zorunlu ve kapsamlı bir özelliğe bürünmüştür. Ne var ki bu dönemde müfessirlerimizden bir kısmının parçalı bir zihin yapısına ve ruh haline sahip olduğunu söylemek mümkündür. Böylece hem olayları "rasyo" kodu ekseninde tahlil eden hem de ilahi kudret ve mucizenin imkânı hususunda Kur'ân'ın zâhirinin ve geleneksel yaklaşımın sunduğu söylemi korumaya çalışan müfessirler ortaya çıkmıştır. Bu kimselerin, zihin yapıları gereği olayları rasyonel çerçevede değerlendirmeye meyilli oldukları söylenebilir. Ne var ki Kur'ân'ın zâhirî söyleminden uzaklaşmanın verdiği "iman duygusunu incitici" durumun etkisiyle geleneksel yaklaşımla da bağlar koparılmamıştır. Sözü edilen yaklaşımın devam ettirilmesinde İslam dünyasında merkezî konumu hâiz baskın anlayışın da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zihin ve iman arasındaki sözü edilen gelgit durumu ilgili bölümde değinildiği üzere

Muhammed Abduh'ta gözlemlenmektedir. Tantâvî'de de sözü edilen bağın korunduğu fakat zayıfladığı görülmektedir.

İlgili mucizelerin çevresindeki olaylara nispetle zihin yapısının, mucize kavramına bakışta etkisini daha güçlü biçimde gösterdiği söylenebilir. Bu çerçevede klasik yaklaşımda nedenselliği azaltan unsurlar, mucizenin azametini artırıcı bir nitelik olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte dönemin hâkim zihniyetine uygun olarak özellikle asa-taş mucizesi bağlamında hem nedensellikten olabildiğince uzak bir söyleme başvurulmuş hem de kevnî kanunlara atıfta bulunulmuştur. Söz konusu ikili yaklaşım tarzı, sebepler dairesinde yaşadığının bilincinde olan bireyin yaşantısal bir alışkanlık ya da fıtratta gizli bir kod olarak nedenselliğe başvurma ihtiyacı hissettiğini de göstermektedir.

Mucize hususundaki yaklaşım farklılıklarının tipolojik yansımaları da olmuş, müfessirler kendi yaklaşımlarındaki ideal tipi Hz. Mûsâ ve Firavun üzerinden dile getirmişlerdir. Bu kapsamda İbn *Âşûr*, Mustafa el-Merâğî ve Tantâvî, mucizeye karşı soğuk duruşlarının bir sonucu olarak bir peygamberin mucize gösterme eylemine de sıcak bakmamışlardır. Zemahşerî ise bir peygamberin nübüvvet iddiasıyla geldiğinde bunu harikulade olaylar ile ispatlaması gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede geleneksel yaklaşım tarafından mucize talebi ve izhârı takdire şayan olarak sunulmuştur. Modern yaklaşım ise Hz. Mûsâ'nın aslında kevnî yasaları Firavun'a anlattıktan ve bunların fayda sağlamadığını gördükten sonra son çare olarak mucizeye başvurduğunu belirtmiştir.

Pozitivist anlayışla açıklanması mümkün olan mucizevi olaylar bilimselci yaklaşım tarafından bilimsel verilerle açıklanmıştır. Asa-taş mucizesinin, Tantâvî tarafından taşın bağrında buz olan suyun genleşip taşı kırmasına bağlanması bu yaklaşımın bir sonucudur. Bununla birlikte nedensellikle bağlantı kurulamayacak türden mucizeler söz konusu olduğunda metnin kinâyî ve temsîlî anlamı öne çıkarılmıştır. Böylece bilimselci kalıba uymayan mucize eritilmiş ve kalıba uygun hale getirilmiştir. Asa-yılan mucizesinin tabiatta cari olan dönüşüme yorulması bu çerçevede değerlendirilebilir.

Bilimselci yaklaşımda dikkat çeken diğer bir husus ise kıssaların aslında gerçekleşmediğinin zımnen ifade edilmiş olmasıdır. Zikri geçen yaklaşımda kinâyî bir okuyuşla asa-yılan mucizesinin tabiatta cari dönüşüme yorulması sözü edilen zımnî kabulün bir ifadesidir. Kinâyî anlatımda, gerçek anlamın da kasd-ı mütekellimin sahası içinde yer alması, bilimselci yaklaşım ile geleneksel yaklaşım arasındaki bağın kopmamasını sağlamıştır. Ne var ki bilindiği üzere kinayede kastedilen mecaz anlamdır ve gerçek anlamın gerçekleşip gerçekleşmediğinin pek bir ehemmiyeti bulunmamaktadır. Bu durum hakikatte zikri geçen yaklaşımın ağırlık noktasını bizlere göstermektedir.

Tefsîr kaynaklarımıza baktığımızda dönemin hâkim zihniyetinin müfessirlerin zihin yapısını az veya çok etkilediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte dönemin zihniyetinden etkilenmeyen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Sûfî yaklaşımın ilk döneminden itibaren aynı kodları devam ettirmesi ve ilgili ayetleri kendi kodlarını yansıtacak biçimde yorumlaması bu kapsamda değerlendirilebilir. Böylece Necmeddîn-i Kübrâ'da gördüğümüz tasavvufî temsil ve yaklaşımlarla Âlûsî, İbn Acîbe ve Bursevî gibi müfessirlerde de karşılaşılmıştır. Ne var ki sözü edilen yaklaşımlarda da zaman zaman dönemin hâkim anlayışının izleri görülmektedir. Bursevî'nin, nedensel anlayışın etkisiyle ortaya çıkan hükümlere tepkisel yaklaşması ve asa-taş mucizesini imkân dışı görenlere karşı hem nedensellik hem de nedensizlik bağlamında açıklamalar yapması bu kapsamda değerlendirilebilir.

Tefsîr tarihimize baktığımızda aslında işârî yaklaşımlar dışında da hâkim zihniyetten uzak bir yapının varlığından söz etmek mümkündür. Bu durum, tefsîr ameliyelerinin ya hâkim zihniyetten soyutlanmış biçimde yürümesini ya da onlardan daha sonraki bir dönemde etkilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Ayrıca klasik İslam algısında mutlak ilahi kudretin baskın bir kod olarak yer etmiş olması da özelde tefsîr yaklaşımlarının bu yönde gelişmesini beraberinde getirmiştir. Tefsîr geleneğimizde nedensellik yönünde zihniyet kırılmasının 19.yüzyılın sonlarına doğru Muhammed Abduh ile başlaması bu durumu örneklemektedir. Zira dünya, 17.yüzyılda mekanist düşünce ile 19.yüzyılda da pozitivist yaklaşım ile tanışmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında İslam dünyasında medreselerdeki geleneksel eğitim anlayışının günümüze kadar devam etmesi de etkili olmuştur.

Sûfî olsun ya da fıkhî, tenâsübî, bilimselci olsun işârî yaklaşımların bağlam dışı tahlillerini, Müslümanlar tarafından “ilahi kelama yüklenen anlam dokusu”na bağlamak mümkündür. Bu çerçevede Allah’ın bir sıfatı olması hasebiyle ilahi kelamın “sonsuz anlamda olması”, söz konusu tahlillerin meşruiyet zeminini teşkil etmiştir. Bu doğrultuda asa-yılan mucizesi Tantâvî tarafından kadın erkek ilişkilerindeki şehvet-sevgi dönüşümüne varıncaya kadar tabiatta cari her türlü dönüşüme yorulabilmiştir. Benzer şekilde sûfî yaklaşım asayı “kelime-i tevhîd”in temsili olarak düşünmüş, fıkhî yaklaşım tarafından ilgili ayetteki “h-ş-ş” fiili üzerinden yaprak silkmenin fıkhî yönüne değinilmiş, Said Havva da konumuzla ilgili ayetler üzerinden eğitsel dersler çıkarabilmiştir. Ne var ki sözü edilen yaklaşım, ayetlerin zâhirî anlamından sonsuz derecede uzaklaştırılmasını da meşru hale getirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak ayetler üzerinden yapılan işârî tahlillerdeki bağlam dışılık, tekellüf izlenimi uyandırmıştır. Ayrıca ilgili temsil ve tahlillerde, yer yer çelişkili ve parçacı yaklaşımlara rastlanmaktadır. Bu durum, Kur’ân metnindeki lafız örgüsünün hassasiyet derecesini tartışmaya açmaktadır. Ayrıca sonsuz bir anlam örgüsüne sahip olduğu tezinden hareketle yapılan işârî yorumların Kur’ân’ın muhâtapları açısından olumlu ve olumsuz etkisini gündeme getirmektedir.

Sonsuz anlam yelpazesine sahip olduğu düşünülen ayetler sûfî yaklaşım tarafından önce bağlam dikkate alınarak, sonrasında ise sûfî anlayışın kodları doğrultusunda sunulmuştur. Bu durum -İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımı sarf-ı nazar edilirse- aslında sûfî yaklaşımda bağlama dair anlamın öncelendiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle sözü edilen yaklaşımdaki işârî tahlillerin zâhirî anlama göre tâlî konumda ve süs kabilinden olduğunu söylemek mümkündür. Böylece, söz konusu temsil ve tahliller ayetin nihai anlamı olarak sunulmamış, sûfî perspektiften ayetin ilgili şekilde de yorumlanabileceği gösterilmiştir. “Sûfî kodlar ile ayetlerin buluşturulması” olarak nitelendirebileceğimiz zikri geçen yorum faaliyetinin nihai noktayı işaret etmemesi, hermenötiğin günümüzde ulaştığı noktayla da uyum içerisindedir.

Sözü edilen temsillerde dikkat çeken diğer bir husus ise ilgili ayetlerde geçen kavramların, Kur’ân’ın konumlandırmasına uymaması ve kendi içinde çelişkiler

barındırmasıdır. Bu durum ilgili temsillerin gelişi güzel düzenlendiğini gösterdiği gibi nihai nokta olarak düşünülmediğini de ortaya koymaktadır. Ne var ki sûfî yaklaşımda diyâneten üst düzey bir hassasiyet belirgin bir unsur olarak kendisini hissettirmektedir. Bu noktada kelam-ı ilahiye dair bağlam dışı tahlil ve temsiller ile sözü edilen hassasiyetin uyuşmadığını söylemek mümkündür.

İlahi kelam üzerindeki anlam/mesaj yükünün geleneksel yaklaşımdan modern yaklaşıma aslında azalmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte iki yaklaşım arasında bazı anlayış farklılıkları bulunmaktadır. Klasik dönemde rivayetlerin sunduğu verilere daha sıcak bakılmış ve ilahi kelam, sonsuz anlamlılığı yanında diğer tüm verilere kıyasla güçlü bir meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. İlgili anlayış doğrultusunda fıkhî ya da tasavvufî bağlamda zikredilmeyen ayetler sözü edilen bağlamlarda da ele alınmıştır. Modern dönemde ise rivayetlere bakışta eski sıcaklık kaybolmuştur. Bununla birlikte ilahi kelamdaki anlam/mesaj sonsuzluğuna dayalı anlayış devam etmiştir. Ayrıca ilgili dönemde bazı müfessirler tarafından Kur'ân'ın neredeyse tek meşruiyet kaynağı olarak görülmesi de söz konusu yükün azalmamasını beraberinde getirmiştir. Böylece ilgili dönemde de ayetlerdeki lafız örgüsünün hem ilgili olay bağlamında hem de diğer bağlamlarda ilahi tasdik kalburundan geçtiği düşünülmüştür.

Asa mucizelerinin farklı okunabilmesi, zihin yapısından başka Kur'ân'ın aynı olayın aktarımında farklı anlatım biçimlerine başvurmasından da kaynaklanmaktadır. Birinci asa-yılan olayında "keennehâ" lafzının kullanılarak asanın sadece deprenme bakımından yılana benzetilmesi, buna karşılık ikinci asa-yılan mucizesinde "mübîn" lafzıyla gerçek bir yılana atıfta bulunulması bu duruma örnek olarak verilebilir. Üçüncü asa-yılan mucizesiyle ilgili "telkafu" fiilinin somut olarak "yutmak" anlamında değil de "sihir düzeneğini ve etkisini ortadan kaldırmak" anlamında alınabilmesi de benzer bir durumu yansıtmaktadır. Zira ilgili ayetlerde sadece sözü edilen fiilin kullanılması ve ayrıntılı bir anlatımdan kaçınılması, zihinlerin mecaz anlama yol almasının önünü açacak bir niteliğe sahiptir. Yukarıda sözü edilen üslubun aslında Kur'ân'a has olmadığı, Tevrat'ın da benzer bir üslup özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Tevrat'ta denizin hem asa marifetiyle hem de asanın denize

doğru uzatılmasından sonra esen kuvvetli şark rüzgârları vasıtasıyla yarıldığından bahsedilmesi aynı üslup özelliğinin bir ürünü olarak düşünülebilir.

Kur'ân'ın bütünselliği içinde evrendeki yasaların değişmezliğinin vurgulanması da ilgili mucizelerin nedensel planda ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Bu çerçevede zikri geçen "ikili sistem"in sadece aynı konuyu anlatan pasajların ifadelerinde aranması da zorunlu değildir. Dünyanın düz ya da yuvarlak olduğunu çağrıştıran ayetlerin Kur'ân'ın farklı yerlerinde bulunması bu durumu örneklemektedir. Netice olarak Kur'ân'da evrendeki yasaların değişmezliğini anlatan muhkem ifadelerin kendi genelliği dışında olağanüstü olaylar bağlamında da değerlendirilmesi mümkündür.

Klasik döneme kıyasla modern dönemde kendisini daha fazla hissettiren ve tefsîr metodolojisinde bir kırılma olarak nitelendirebileceğimiz diğer bir husus ise İsrâiliyyâtın mevsûkiyet açısından Tevrat'a göre ikinci planda kabul edilmiş olmasıdır. İslam bilgi-rivayet geleneğinde yeri olmakla birlikte İsrâiliyyât'ın kullanılmasıyla ilgili klasik dönemde de eleştirilerin vaki olduğu bilinmektedir. Modern döneme geldiğimizde ise söz konusu yaklaşımın eskiye nazaran güç kazandığı ve İsrâilî rivayetlerin terk edilerek alternatif olarak Tevrat'taki verilerin kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemde İsrâilî haberlerin kaynak belirtilmeden Kitab-ı Mukaddes'e, mevsûkiyet açısından çok daha düşük konumdaki diğer kaynaklara ya da Ehl-i Kitap'ın şifahi kültürüne dayandığı düşünülmüştür. Bu durum, bilgiyi ana kaynağından ve kaynak belirterek almanın Muhammed Abduh, İbn *Âşûr*, Saîd Havvâ gibi müfessirler tarafından daha makul görülmesini beraberinde getirmiştir. Bu müfessirler söz konusu bilgileri, Kur'ân ile uyuşması ve akla uygun olması durumunda mevsûk kabul etmişlerdir. Ne var ki sözü edilen müfessirlerin zihin yapılarında baskın olan kod, Tevrat'ın mevsûk olmasından çok İsrâiliyyât'ın zayıf ve güvenilmez olduğuna dair algıdır. İlgili yaklaşımdaki en belirleyici kod ise -İsrâiliyyât türünden olsun ya da Tevrat kaynaklı olsun- aktarılan bilginin akıl ve mantığa uygunluğudur.

Konumuzla ilgili rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes ve ona bağlı eserlerde aynı ya da benzer biçimde bulunduğu görülmektedir. Bu durum, İsrâilî haberlerden çok Tevrat'a atıfta bulunan müfessirlerin gerekçelerini haklı çıkarmaktadır. Ayrıca ilgili

rivayetlerden bir kısmının Tevrat'ta değil de mevsûkiyet açısından daha düşük konumda olan tefsîrî mahiyetteki eserlerde yer aldığı görülmektedir. Bu durumda Tevrat'a atıfta bulunmanın mevsûkiyet açısından daha sıhhatli olduğunu söylemek mümkündür.

Mucizenin işlevselliği ve değeri hususunda da tefsîr kaynaklarımızda tutarsız yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede tek başına değerlendirildiğinde ilahi kudreti ve Hz. Mûsâ'nın nübüvvet iddiasındaki sıdkını ezici biçimde ortaya koyduğu belirtilen mucizeler, Hz. Peygamber'in mucizeleri ile mukayeseli ele alındığında değer kaybına uğramaktadır. İlgili yaklaşımın bir sonucu olarak, kâhir, bâhir, kâti' gibi vasıfları hâiz mucizeler, mukayeseli değerlendirildiğinde gönderildikleri toplumun cehalet ve basiretsizliğini ortaya koyan bir hüviyete bürünmektedir.

## Kaynakça

Adam, Baki: *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011.

Aksoy, Yavuz: *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Yayını, Sıra no:290, 1994.

Aktepe, Orhan: "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi", *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2017, (S.13) c.5, s.11-22.

Âlusî, Şehabeddin Mahmud: *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 30 c., Beyrut/Lübnan, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y.

Armağan, Mustafa: "Paradigma", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, y.y., Risale Yayınları, 1990.

Ateş, Süleyman: *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, 12 c., İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Ateş, Süleyman: "Hazarât-ı Hams", *DİA*, C.XVII, s.115-116.

Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr: '*Arâisü'l -Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 3 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafi'î: *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 3 c., thk.Muhammed Subhi Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, Dımaşk-Beyrut, Dârü'r-Reşid, 2000.

Bikāî, Burhaneddin Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer: 22 c., *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-İslamî, 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi: *Kur'ân-ı Kerimin Türkçe Meali Alisi ve Tefsîri*, 8 c., İstanbul Bilmen Yayınevi, y.y.

Birışık, Abdulhamit: "Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü", Yayımlanmamış Doktora Tezi, *T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı*, İstanbul, 1996.

Bulut, Halil İbrahim: "Mucize", *DİA*, C.XXX.

Bursevî, İsmail Hakkı: *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, 10 c., Dersaâdet Matbaa-i Osmâniyye, H 1330.

Cebecioğlu, Ethem: *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayıncılık, 1997.

Cenâbezî, el-Hâcc Sultan Muhammed: *Beyânü's-Sa'âde fî Makâmâti'l-İbâde,* 4 c., Beyrut/Lübnan, Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, İkinci bs., 1988.

Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî: *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, 5 c., Beyrut/Lübnan, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî/ Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 1992.

Cevizci, Ahmet: Felsefe Sözlüğü, Ankara, Ekin Yayınları, 1996.

Çelik, İsa: "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", Ankara, *Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi)*, 2004.

Çelik, Ömer: "Kur'ân-ı Kerim'de Nûr Kavramı", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, 1998-1999.

Dahhâk: Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî *Tefsîru'd-Dahhak*, thk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti, 2 c., Kahire, Dârü's-Selâm, 1999.

Demirci, Mehmet: "Hakîkat", *DİA*, C.XV, s.177-179.

Demirci, Mehmet: "Hakîkat-i Muhammediyye", *DİA*, C.XV, s.179-180.

Demirci, Mehmet: "Himmet", *DİA,* C.XVIII, s.56-57.

Demirci, Muhsin: "Esbâbü'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsîrindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, s.6-25.

Derveze, Muhammed İzzet: *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 10 c., İkinci bs., Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Desplancques, Sophie: *Antik Mısır*, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2006.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim: *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm* thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 3 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ebüssuûd Efendi: *Tefsîru Ebî's-Suûd* (*İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Efil, Şahin: "Mucizenin Bilimsel Yorumunda Meşruiyet Krizi", *Marife*, yıl 6, s.2, güz 2006.

Endülüsî, Ebu Hayyân: *el-Bahru'l-Muhît*, 8 c., thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Lübnan-Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Erdoğan, Eyüp: *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.

Esed, Muhammed: *Kur'ân Mesajı, Meal-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 3 c., İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.

Feyzü'l-Kâşânî: *Tefsîru's-Sâfî*, tsh. Hüseyin el-Âlemî, 5 c., Beyrut/Lübnan, Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbû'ât, 1979.

Geylânî, Es-Seyyid Abdülkâdir: *Tefsîru'l- Geylânî*, thk. Muhammed Fâzıl Geylânî el-Hasenî et-Teylânî el-Cemezrakî, 6 c., İkinci bs., Beyrut/Lübnan, Merkezü Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve't-Tab' ve'n-Neşr, 2009.

Gökkır, Bilal: "Batı İslam Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi", Isparta, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 2003.

Gökkır, Bilal: "İngiliz Oryantalist- Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber", Isparta, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı (Tebliğler)*, 2004.

Gökkır, Bilal: "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, s.61-74.

Gökkır, Bilal: "Western Attitudes to the Origins of the Qur'an ( Theological and Linguistic Approaches of Twentieth- Century English- Speaking Scholars from William Muir to William Montgomery Watt), A Thesis Submitted to the University of Manchester for he Degree of PhD in The Faculty of Arts, *Department of Middle Eastern Studies*, 2002.

Güçlü, A.Bâki v.d. : *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Güleç, İsmail: “Mutasavvıf Şairlerde ‘Zindan’ Kavramı” , *Zindanlar ve Mahkûmlar*, (M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Merkezi, Hapishaneler Sempozyumu 4-5 Aralık 2003), haz. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, İstanbul: Babil, 2006.

Gündüz, Şinasi: “Kur’ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, Samsun, 1998.

Halîlî: *Cevâhiru’t-Tefsîr Envârun min Beyâni’t-Tenzîl*, 3 c., İkinci bs., Umman, Vizâratü’l- Evkâf ve’ş-Şuûni’d-Dîniyye, 2012.

Havvâ, Saîd: *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 11 c., İkinci bs., Kahire, Dârü’s-Selâm, 1989.

Henry, John: *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Ayşe Mine Şengel, Ankara, Akılçelen Kitaplar, 2016.

Hüvvârî, Hûd b. Muhakkem: *Tefsîru Kitâbillâhi’l-‘Azîz*, thk. el-Hâcc b.Saîd Şerîfî, 4 c., Beyrut/Lübnan, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990.

İbn Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî: *el-Bahru’l-Medîd fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, 8 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.

İbn Âdil ed-Dımeşkî el-Hanbelî, Ebu Hafs Ömer b. Ali: *el-Lübâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb,* thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 20 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin: *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2 c., Beyrut, Dâru’l-Yakaza el-Arabiyye, 1968.

İbn *Âşûr*, Muhammed Tâhir: *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30 c., Tunus, ed-Dâru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye el-Endülüsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib: *el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü’l-Kasım Muhammed b. Ahmed: *et-Teshîl li-‘Ulûmi’t-Tenzîl*, 2 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye,1990.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed ibn İdrîs er-Râzî: *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm Müsneden ‘An Rasûlillâhi ve’s-Sahâbeti ve’t-Tâbi‘în*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, 10 c., Riyad, Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997.

İbn Haldûn el-Hadramî el-Mağribî, Abdurrahmân b. Muhammed: *Târîhu İbn Haldûn*, 7 c., Beyrut/Lübnan, Müessesetü Cemmâl li’t-Tıbâ‘âti ve’n-Neşr, 1979.

İbn Haldûn el-Hadramî el-Mağribî, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, 3 c., y.y., Beytü’l-Fünûni ve’l-Ulûmi ve’l-Âdâb, 2005.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi’l-Fidâ İsmail ed-Dımeşkî: *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 15 c., thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, Giza, Müessesetü Kurtuba, 2000.

İlhan, Avni: “Gaybet”, *DİA*, C.XIII, s.410-412.

Izutsu, Toshihiko: *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Emre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

Kaçar, Halil ilbrahim: “Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi”, *Kur’ân Mealleri Sempozyumu (Öneriler ve Eleştiriler I)*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karaman, Hayrettin v.d.: *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kara, Mustafa: “Hz. Peygamber’in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri”, *Diyanet Dergisi*, C.XXV, sayı 4, s.221-237.

Kara, Mustafa: “Fenâ”, *DİA*, C.XII, s.333-335.

Kâsımî, Muhammed Cemaleddin: *Mehâsinü’t-Te’vîl*, 27 c., y.y., Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957.

Kaya, Mesut: “De ki: Tevrat’ı Getirin de Okuyun” Tefsîrde Kitab-ı Mukaddes’ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikāî-Sehâvî Polemiği”, *Marife*, sayı 2, 2013.

Kuhn, Thomas S.: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 8.bs., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2008.

Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim: *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2 c., Kum, Dârü'l-Hücce Acce, H 1426.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir: *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân,24 c.,* thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut/Lübnan, Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kutub, Seyyid: *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6 c., On Birinci bs., Beyrut-Kahire, Dârü'ş-Şüruk, 1985.

Kuşeyrî: *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, 3 c., İkinci bs., Mısır, Merkezü Tahkîki't-Türâs, 1981.

Küçük, Osman Nuri: "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayıf Metafiziğine Uzanan Yansımaları" *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s.373-411.

Latifi, Rahim; Perimi, Ali: "Mucize ve Nedensellik Kanunu", *Misbah*, İlkbahar- Yaz 2014, yıl:3, sayı 7-8.

Mâtürîdî es-Semerkandî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed: *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, 19 c., İstanbul, Mizan Yayınevi, 2006.

Mehâimî, Ali b. Ahmed b. İbrahim: *Tefsîru'l-Kur'ân: Tebsîru'r-Rahmân ve Teysîru'l-Mennân*, 2 c., İkinci bs., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Mekhilta d’Rabbi Yishmael: (Çevrimiçi) https://www.sefaria.org/Mekhilta_d'Rabbi_Yishmael.14.21?lang=bi, 8.12.2018.

Merâğî, Ahmed Mustafa: *Tefsîru’l-Merâğî*, 30 c., Mısır, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.

Mevdûdî, Ebu’l-A‘lâ: *Tefhîmü’l-Kur’ân-Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsîri*, Tercüme Kurulu: Muhammed Han Kayani v.d., 7 c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987.

Molla Sadra, Sadrüddin Muhammed eş-Şirâzî: *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidarfer, 8 c., Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, 2000.

Mukâtil b. Süleyman: *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, 5 c., y.y., el-Hey’etü’l-Mısrıyye el-*‘Â*mme li’l-Kitâb, 1984.

Necmeddîn-i Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed: *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye fi’t-Tefsîri’l-İşâriyyi’s-Sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, 6 c., Beyrut/Lübnan, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.

Nesefî, Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud: *Tefsîru’n-Nesefî: Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl,* thk. Yusuf Ali Bedivi, 3 c., Dördüncü bs., Dımaşk/Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2008.

Öztürk, Mustafa: “Demitolojizasyon ve Kur’ân”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.IV, sayı 1, Ocak-Haziran 2004.

Öztürk, Mustafa: "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VIII, sayı 2, Temmuz-Aralık 2008.

Pirkei DeRabbi Eliezer: (Çevrimiçi) https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.40?lang=bi, 8.12.2018.

Rashi on Numbers: (Çevrimiçi) https://www.sefaria.org/Rashi_on_Numbers.20.11?lang=bi, 8.12.2018.

Râzî, Fahreddin: *Mefâtîhu'l-Gayb: Tefsîru'l-Fahri'r-* Râzî: *et- Tefsîru'l-Kebîr,* 32 c., Lübnan-Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1981.

Reşid Rıza, Muhammed: *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, 12 c., İkinci bs., Kahire, Dârül-Menâr, 1947.

Reşid Rıza, Muhammed: *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara, Fecr Yayınları, 1991.

Salebî, Ebu İshak Ahmed: *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr, 10 c., Beyrut/Lübnan, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm: *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed, 3 c., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

Sayı, Ali: *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Mûsâ*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1992.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf: *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, 11 c., Dımaşk, Dârü'l-Kalem, y.y.

Suyûtî, Celaleddin: *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 17 c., Kahire, Merkezü Hecer li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b.el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî: *Tefsîru's-Sülemî: Hakâiku't-Tefsîr*, 2 c., thk.Seyyid İmran, Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Sülün, Murat: "Kur'ân-ı Kerim'de Salâtın Kavramsal Çerçevesi", *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 18-19 Ekim 2008, Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi, 2009, s. 17-46.

Şa'râvî, Muhammed Mütevelli: *Tefsîru'ş-Şa'râvî,* 20 c., y.y., Dâru Ahbâri'l-Yevm, y.y.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed: *Fethü'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, 1 c., Dördüncü bs., Beyrut/Lübnan, Dârü'l-Marife, 2007.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin: *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 20 c., İkinci bs., Kum-İran, Müessese-i Matbuâ'tî-i İsmailiyân, 1972.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr: *Câmi'u'l-Beyân 'an Tefsîr-i Âyi'l-Kur'ân: Tefsîru't-Taberî,* thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 26 c., Kahire, Dâru Hecr Yayınları, 2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen: *Mecma‘u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Es-Seyyid Haşim er-Rasûlî el-Mahallati, Es-Seyyid Fazlullah el-Yezed et-Tabâtabâî, 5 c., Beyrut/Lübnan, Dâru’l-Marife, 1986.

Tantâvî, Cevherî: *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 25 c., İkinci bs., Mısır, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, H 1351.

Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah: *Futuhu’l-Gayb fi’l-Keşfi ‘an Kınâ‘i’r-Rayb*, thk. Hamza Muhammed Vesim el-Bekri, 17 c., Dubai, Câizetü Dubai ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2013.

Tosefta Sotah: (Çevrimiçi) https://www.sefaria.org/Tosefta_Sotah.4?lang=bi, 8.12.2018.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen: *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, 10 c., Beyrut/Lübnan, Darü İhyai’t-Türasi’l-Arabi, y.y.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed: *et-Tefsîru’l-Basît*, 25 c., Riyad, Câmi‘atü’l- İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü’l- Bahsi’l-İlmî Silsiletü’r-Resâili’l-Câmi‘iyye 101, H 1430.

Yavuz, Yusuf Şevki; Çetin, Abdurrahman: “Ayet”, *DİA*, C.IV, s.242-244.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8 c., İstanbul, T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziya, 1935.

Yıldırım, Cemal: *Bilim Tarihi,* İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Zemahşerî Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer: *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 6 c., thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998.



## Özgeçmiş

1982’de İstanbul Fatih’te dünyaya geldi. İlkokulu İstanbul Fatih’te Katip Çelebi İlköğretim Okulunda okudu. İlkokuldan sonra iki sene hafızlık, iki sene de Arapça eğitimi aldı. Bu süre zarfında ortaokulu bitirme sınavıyla, liseyi de Açıköğretim’de tamamladı. 1999’da Celal Bayar Üniversitesi Tarih Bölümünü kazandı. Bir sene sonra İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümüne yatay geçiş yaptı. Üniversitenin üçüncü sınıfında Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden çift ana dal programına girdi. 2003’te Tarih Bölümünden, bir dönem sonra da Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Tarih Bölümünden mezun olduktan sonra Tezsiz Yüksek Lisans Programına girdi ve 2004’te ilgili programdan mezun oldu. Aynı yıl Esenyurt’ta İncirtepe Lisesine Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak atandı. 2005 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Dili Tezli Yüksek Lisans Programına girdi ve 2008’de ilgili programdan mezun oldu. 2009’da sınavla Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesine Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni olarak atandı. 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Doktora Programına kaydoldu. Halen bu programda öğrenimine devam etmektedir.